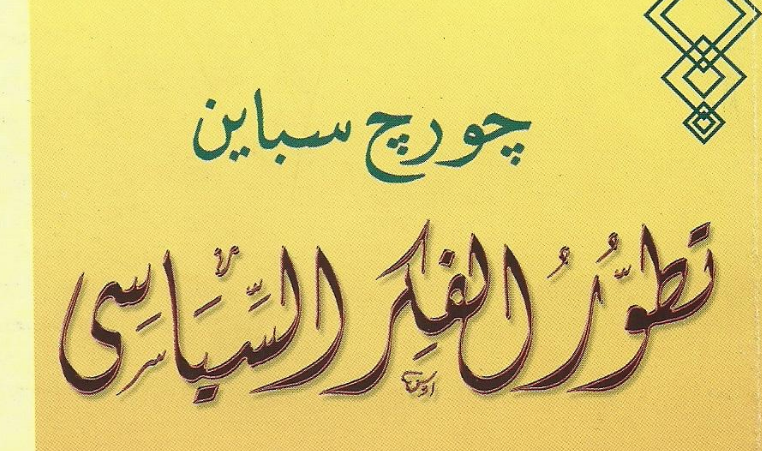


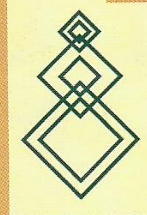
الكتاب الأول

ترجمة

حسن جلال العروسى

مراجعة وتقديم

الدكتور عثمان خليل عثمان



تصدير

الدكتور عبد الرزاق أحمد السنهورى

هذا الكتاب

كتاب جليل يجب أن يقرأه كل مثقف وهو «موضوع كل عصر وكل دولة بل كل فرد»، وهو بنوع خاص يهم بلاد الشرق فى (نهضتها الحاضرة) فمن دراسة هذا التطور نصل إلى الأوضاع الصحيحة للحياة فى مختلف الأقطار الشرقية.

وقد قدر هذا الجانب غير واحد من الذين عرفوا قيمة هذا الكتاب فقال الأستاذ الكبير عباس محمود العقاد: «إن العلامة السنهورى لخص هذا الكتاب فى تصديره البليغ بكلمتين؛ إذ قال: إن الحكم الصالح لا تتلمسه فلسفة الإغريق فى الحكم المطلق للفيلسوف ولكن تنشده فى مبدأ سيادة القانون».

وأشاد الأستاذ الدكتور عثمان خليل عثمان فى مقدمته بمجهود الأستاذ سباين:

«إذ تعقب فى هذا المؤلف الضخم تطورات الفكر السياسى منذ العهد التمهيدى السابق لعهد الفيلسوف الإغريقى العظيم أفلاطون تلميذ سقراط وأستاذ أرسطو...».

وفى هذا الكتاب الأول تجد شرحًا وافيًا لفلسفة الإغريق فى السياسة ونحن نعلم مجهوداتهم فى هذا الباب.

فنفعه إذن لا يقتصر على فئة بعينها من القراء فهو نافع للمشتغل بالقانون والمشتغل بالفلسفة وغيرهما؛ فما الحياة السياسية إلا حياة بنى البشر.

ISBN# 9789774214042



6 221149 016644

١٠ جنيهات

محتويات الكتاب

الكتاب الأول

الكتاب الأول

نضرية دولة المدينة

الفصل الأول
دولة المدينة
"THE CITY STATE"

إن معظم المثل العليا السياسية الحديثة، كالعدالة والحرية والحكومة الدستورية واحترام القانون، قد بدأت ـ أو على الأقل بدأ تحديد مدلولها ـ بتأمل فلاسفة الإغريق نُظمَ دولة المدينة التى كانت تحت أنظارهم. على أن مدلول هذه المصطلحات قد لاقى خلال الأجيال المتعاقبة تغيرات متنوعة يلزم معها أن يكون تفهم هذا المدلول فى ضوء النظم التى أريد بها تحقيق تلك المثل العليا، مع الإحاطة بالبيئة الاجتماعية التى حققت فيها تلك النظم رسالتها.

أما الفارق بين دولة المدينة وبين الجماعات السياسية الحديثة فقد بلغ حدًّا يصعب معه على رجل العصر الحاضر أن يتصوّر ما كانت عليه حياة المدن الإغريقية من الناحيتين الاجتماعية والسياسية. فلقد اختلفت تجارب الحكم التى شغلت أذهان فلاسفة الإغريق اختلافًا كبيرًا عن كل ما شاع فى عصرنا الحاضر من تطبيقات. كما أن البيئة الفكرية التى عمل فى ظلها هؤلاء الفلاسفة تغاير فى جملتها بيئة الفكر الحديث. ولئن كانت مشكلات العصر الحاضر لا تخلو من بعض أوجه الشبه مع مشكلات اليونان، إلا أنه لا تطابق ألبتة بين مشكلات العصرين، كما أن القيم الأخلاقية التى كانت حياة اليونانية السياسية تقدر على أساسها جد مخالفة لمعاييرنا الحاضرة فى الحكم والتقدير. ولهذا يتعيّن علينا، لكى ندرك بدقة كنه نظرياتهم، أن نعرف مقدمًا، ولو بصورة مجملة، أى نوع من نظم الحكم عرفوا، وأى مدلول فهمه قراؤهم من لفظ «مواطن» سواء من حيث الواقع أو من الناحية المثالية. ولأجل ذلك تبدو أهمية دراسة حكومة أثينا

بالذات، وهى من وجه الحكومة التى نعرف عنها أكثر مما نعرفه عن غيرها، وهى من وجهٍ ثانٍ وبصفةٍ خاصةٍ، الحكومة التى خصها فحول فلاسفة الإغريق بفائق عنايتهم.

الطبقات الاجتماعية

إذا قارن الإنسان الدولة الحديثة بدولة المدينة الإغريقية هاله صغر إقليم هذه الأخيرة وقلة سكانها، فرقعة أتيكا (Attica) مثلاً ثلثا مساحة جزيرة رود الأمريكية، كما أن سكان أثينا يماثلون عددًا سكان مدينة حديثة كمدينة دنفر (Denver) أو روتشستر (Rochester). ومع تعذُّر تحديد عدد سكان المدينة الإغريقية بصورة قاطعة، فإنه يمكن القول بأن هذا العدد قد بلغ فى المتوسط حوالى ثلثمائة ألف نسمة. فهذه الرقعة الصغيرة من الأرض، الخاضعة لسلطان مدينة واحدة، هى نموذج لنظام دولة المدينة.

أمّا سكان تلك المدينة فكانوا ثلاث طبقات رئيسية متميِّزة كل منها عن الأخرى من الناحيتين السياسية والقانونية. وكانت هذه الطبقات الثلاث فى صورة هرم قاعدته طبقة الأرقاء: إذ كان الرق نظامًا عامًا فى العالم القديم وربما كان ثلث سكان أثينا من طبقة الأرقاء. ولذلك كان نظام الرق عنصرًا مميّزًا للنظام الاقتصادى فى دولة المدينة الإغريقية بمثل ما يتميّز النظام الاقتصادى الحديث بوجود طبقة أصحاب الأجور. أمّا من الناحية السياسية فلم تدخل المدينة الإغريقية الأرقاء فى حسابها مطلقًا، وإنما قامت نظرية الإغريق السياسية على أساس التسليم بقيام الرق، بمثل تسليم القرون الوسطى فيما بعد بقيام الطبقات الإقطاعية، وكما يسلم العصر الحاضر بالعلاقة القائمة بين العامل ورب العمل. ولقد رُثى البعض لحال الأرقاء، على حين دافع آخرون عن نظام الرق (لا عن إساءة استعماله)، على أن كثرة الأرقاء من جهة، والمبالغة فى تقدير عددهم من جهة أخرى، قد أديا معًا إلى ذيوع خرافة مضللة توهم بأن «المواطنين» فى المدن الإغريقية المستقلة كانوا طبقة مترفة لا عمل لها، وأن الفلسفة السياسية لتلك الطبقة كانت بذلك فلسفة فئة معفاة من الكد والعمل،

وهذا وهم باطل، فإن الطبقة غير الكادحة فى مدينة أثينا لا تكاد تجاوز مثيلتها فى مدينة أمريكية تعادلها فى الاتساع. ذلك لأن الإغريق لم يكن موسعًا عليهم فى الرزق، بل كانوا يعيشون فى نطاق اقتصادى ضيّق للغاية. ولئن كانت أوقات فراغهم أكثر من أوقات فراغ نظرائهم فى العصر الحاضر، فإنما يرجع ذلك إلى أنهم قد ارتضوا ذلك القدر المحدود من العمل الذى أتاحته لهم ظروفهم الاقتصادية المتواضعة، والذى قابله بالطبع تحديد طاقتهم فى الاستهلاك. ولهذا يصعب على الأمريكى المعاصر مثلاً أن يتحمّل بساطة الحياة الإغريقية وفراغها. ومما لا شك فيه أن الأغلبية الكبرى من المواطنين الأثينيين كانوا تجارًا أو صُنّاعًا أو مزارعين، يعيشون من كدحهم هذا دون أن يجدوا وسيلة أخرى أمامهم لكسب العيش. ولهذا كان طبيعيًا ـ كما هو شأن معظم الناس فى الجماعات الحديثة ـ أن يُباشر المواطن أوجه نشاطه السياسى خلال أوقات فراغه. حقًا إن أرسطو قد أسف لذلك الوضع، وتمنى لو كرّس المواطنون فراغهم وخصصوا أنفسهم للشئون السياسية، تاركين كل الأعمال اليدوية للأرقاء. ولكن أيًا كان الحكم على هذا الرأى فإن أرسطو لم يصف به وضعًا قائمًا بالفعل حينذاك، وإنما اقترح تعديلاً للوضع القائم، مستهدفًا باقتراحه تحسين الشئون السياسية. ولئن مجدت نظرية الإغريق السياسية أحيانًا فكرة تفرغ طبقة دون عمل، وجاز فى الدولة الأرستقراطية أن تكون الطبقة الحاكمة نخبة من ملاك الأراضى، إلا أنه من الخطأ البيِّن أن يظن أن طبقة المواطنين فى مدينة مثل أثينا كانت طبقة مترفة لم يعفر العمل أيدى أصحابها.

هذا عن طبقة الأرقاء، أما الطبقة الرئيسية الثانية فى المدينة الإغريقية فكان قوامها الأجانب المقيمين فى المدينة (Metics)؛ وربما بلغ عددهم حدًا كبيرًا فى مدينة تجارية مثل أثينا، بل وربما لم يكن من بينهم عابر سبيل إلا القليل، ولكن برغم أنه لم يكن هناك نظام للتجنس القانونى، فلم تكن الإقامة لتؤثر فى استمرار صفة الأجنبى ولو امتدت هذه الإقامة أجيالاً متتابعة، ما لم ينخرط الأجنبى فى سلك المواطنين نتيجة لإهمال السلطات أو تغافلها، وقد كان الأجنبى ـ على شاكلة الرقيق ـ محرومًا من المساهمة فى الحياة السياسية

للمدينة، وذلك برغم كونه حرًّا وبرغم عدم تضمُّن هذا الحرمان أى مساس بمكانته الاجتماعية.

أمّا الطبقة الثالثة والأخيرة، فطبقة المواطنين؛ أى أعضاء المدينة الذين لهم حق المشاركة فى حياتها السياسية. وصفة المواطن ميزة يتوارثها الأبناء، والابن يُعدّ مواطنًا بالمدينة التى يتمتع والده بعضويتها. وصفة المواطن هذه امتياز يخلع على صاحبه «عضوية» المدينة، ويؤهله لحد أدنى من المشاركة فى النشاط السياسى، وفى الشئون العامة. وهذا القدر من المساهمة لم يجاوز أحيانًا مجرّد حضور المواطن اجتماع المدينة، وهو اجتماع تتفاوت أهميته تبعًا لمدى الديمقراطية السائدة، وقد يتضمن أحيانًا أخرى صلاحية متفاوتة لتولى الوظائف العامة. ولهذا ذهب أرسطو - وفى ذهنه صورة نظام أثينا - إلى أن الصلاحية لتولى وظائف المحلّفين هى أحسن معيار لصفة المواطن. ويلاحظ أن عدد الوظائف التى يصلح المواطن لشغلها كان متغيّرًا تبعًا لدرجة الديمقراطية المطبقة فى المدينة. هذا ويجب أن نضع فى بالنا أن صفة المواطن بالنسبة إلى الإغريقى وكانت تحمل فى طياتها قدرًا كبيرًا أو صغيرًا من المساهمة فى الشئون العامة. ومن ثم ففكرة الوطنية عندهم أقوى وشيجة وأقل فى صبغتها القانونية منها فى العصر الحديث. فنحن ننظر اليوم إلى المواطن كشخص يضمن له القانون حقوقًا معيّنة، ومثل هذا النظر أدنى إلى القبول عند الرومان منه لدى الإغريق، بل إن الاصطلاح اللاتينى ius يوحى إلى الذهن أن للمواطن حقًّا خاصًّا. أمّا الإغريقى فلم يكن يرى مثل هذا المعنى الخاص فى صفته كمواطن، بل رأى فى تلك الصفة معنى المشاركة، مثل تلك التى تتضمنها عضوية الإنسان لأسرته. وقد كان هذا الفهم عميق الأثر فى فلسفة الإغريق السياسية، فلم تكن المشكلة فى نظرهم كيف يُيسِّر للفرد الحصول على حق له، بل كيف يضمن له المكان الصالح له، وبعبارة أخرى كانت المعضلة السياسية فى نظر المفكرين الإغريق هى وضع كل نوع أو طبقة من الأفراد فى المكان اللائق بها فى الجماعة، بحيث تنشط فيها مختلف ضروب العمل الاجتماعى الهامة.

النُظم السياسية

توسّل المواطنون الإغريق ببعض الأنظمة السياسية لتصريف شئون مدينتهم، ولشرح هذه الأنظمة تتخذ مدينة أثينا عنوانًا على أفضل نموذج للدستور الديمقراطى[1].

وفى أثينا تجد «الجمعية» (Assembly or Ecclesia)، وتتكوّن من مجموع المواطنين الذكور فى المدينة. وهى ندوة شعبية يحق لكل مواطن أثينى أن يحضرها بعد بلوغه سن العشرين. وكانت تجتمع هذه الجمعية بانتظام عشر مرّات فى السنة على الأقل، كما كانت تعقد اجتماعات غير عادية بناءً على دعوة من المجلس (Council). وتشبه قرارات هذه الجمعية، بقدر ما كان موجودًا فى ذلك النظام، التشريعات الحديثة التى تصدر عن السلطة العامة بأسرها، والتى تستمد وجودها السياسى من الشعب. على أن ذلك لا يعنى أن تلك الجمعية الشعبية قد مارست بالفعل شئون السياسة العامة. أو أنه كان مفروضًا فيها أن تمارسها أو أن تناقش وسائلها، فالديمقراطية المباشرة بمعنى الحكم بواسطة الشعب كله، خرافة سياسية أكثر منها نظامًا من نظم الحكم. وفوق ذلك فإن جميع صور الحكومة الإغريقية سواء أكانت حكومة أرستقراطية أم ديمقراطية (فيما عدا الدكتاتورية الخارجة عن النطاق القانونى) قد تضمنت على الدوام جمعية شعبية تمتعت ولو بنصيب قليل من السلطة الفعلية.

وليس الظريف فى الحكومة الأثينية هو وجود جمعية سائر المواطنين سالفة الذكر، بل ما تضمنته تلك الحكومة من وسائل سياسية كفلت مسئولية القضاة والموظفين أمام مجموع المواطنين، وجعلتهم خاضعين لرقابتهم، وكانت وسيلة ذلك إيجاد نوع من التمثيل النيابى، وإن كان جد مختلف عن فهمنا الحديث للتمثيل النيابى. وكان الهدف اختيار هيئة كبيرة إلى حد يكفى لإعطاء صورة مصغّرة لجميع المواطنين، مع السماح لهذه الهيئة التمثيلية بالعمل باسم الشعب فى حالة معيَّنة أو لأجل قصير. وقد أدى قصر ذلك الأجل، مع النص الشائع على عدم جواز إعادة انتخاب الأعضاء، إلى فتح الباب أمام المواطنين الآخرين ليأخذوا دورهم فى إدارة الشئون العامة. ومتابعة لمنطق هذه السياسة كانت

القاعدة لديهم فيما يتعلق بالوظائف ألا يعهد بالوظيفة إلى فرد، بل تسند إلى هيئة من عشرة أفراد، تختار كل واحد منهم إحدى القبائل المكوّنة لمجموع المواطنين. ولقد كانت سلطة هؤلاء الموظفين ضئيلة فى الغالب، فى حين عرفت أثينا هيئتين أخريين كانتا دعامة الرقابة الشعبية على الحكومة، ونعنى بذلك مجلس الخمسمائة، والمحاكم التى تقوم على أساس التوسع فى نظام المحلفين الشعبى.

ولا يخفى أن مدى تمثيل هذه الهيئات الحاكمة لجمهور الشعب إنما يتوقف على طريقة انتخاب أعضائها. ويلاحظ أن الأثينيين قد قسّموا دولتهم من حيث الحكم الذاتى المحلى، أو الإدارة اللامركزية، إلى حوالى مائة قسم (demes)، وهى وحدات الحكومة المحلية، وإن خالفت الوحدات المحلية الحديثة من حيث توارث العضوية فيها، وكذلك بقاء العضوية لصاحبها ولو انتقل إلى قسم آخر. وبذلك لم يكن نظامها قائمًا على أساس التمثيل الإقليمى البحت برغم كونها وحدات إقليمية. ولكن هذه الوحدات قد تمتعت ببعض وسائل الحكم الذاتى، وبقليل جدًا من سلطات الضبط المحلية التافهة، وكانت كذلك طريق الأثينيين إلى نيل صفة المواطن؛ فقد كانت كل مقاطعة تحتفظ بسجل شامل لأسماء أعضائها، وكان يدرج فى هذه السجلات كل أثينى بمجرد بلوغه سن الثامنة عشرة. أمّا الوظيفة الهامة لهذه الوحدات فكانت ترشيح الأفراد الذين تتكوّن من مجموعهم هيئات الحكومة المركزية. وكان تولى المناصب مزيجًا من الانتخاب والاقتراع؛ إذ كان كل قسم ينتخب بنسبة مدى اتساعه - عددًا من المرشحين، ويختار بالاقتراع من بين جميع مرشحى الوحدات مَن يتولون المناصب فعلاً. وقد وجد الفكر السياسى الإغريقى فى هذه الطريقة الصورة المميّزة للحكم الديمقراطى، لما تتيحه للجميع من تكافؤ الفرص فى تولى الوظائف العامة.

على أن فئة من الوظائف الأثينية الهامة قد ظلت بعيدة عن طريقة الاقتراع وبقيت متمتعة بنصيب كبير من الاستقلال. ونعنى بذلك القواد العشرة الذين جعل اختيارهم بطريق الانتخاب المباشر، وكان من الجائز أن يُعاد انتخابهم. وكان المفروض فى هؤلاء القواد، نظريًا على الأقل، أنهم مجرّد قواد عسكريين

ولكن من حيث الواقع، وبخاصة فى عهد الإمبراطورية، كانت لهم سلطات هامة لا فى البلاد الأجنبية الداخلة فى نطاق الإمبراطورية فحسب، بل كان لهم تأثير عظيم جدًا فى المجلس التنفيذى والجمعية الشعبية فى أثينا نفسها. وبذلك لم تكن وظيفة القائد فى الحقيقة وظيفة عسكرية، بل كانت فى بعض الأحيان وظيفة سياسية على أكبر جانب من الأهمية. ولقد أتيح للقائد بركليس (Pericles) أن يكون الموجه لسياسة أثينا عامًا بعد عام، وكان مركزه بالنسبة إلى المجلس التنفذى والجمعية الشعبية أقرب إلى مركز رئيس الوزراء فى العصر الحاضر منه إلى منصب قائد عسكرى. ولكن هذا النفوذ كان يرجع آخر الأمر إلى قدرته على الظفر بتأييد الجمعية الشعبية، فلو أنه فشل فى كسب ثقتها لكان ذلك بمثابة فقد الوزير المسئول ثقة البرلمان فى العصر الحديث.

أمّا الهيئات الرئيسية الحاكمة حقًا فى أثينا، فهى، كما ذكرنا من قبل، مجلس الخمسمائة، والمحاكم التى يعظم فيها عدد المحلفين المنتخبين من الشعب. ومهما يكن من شىء فقد كانت جميع المدن الإغريقية على اختلاف صورها تمتاز بوجود مجلس نيابى. ولكن فى المدن الأرستقراطية مثل أسبرطة كان هذا المجلس على صورة مجلس شيوخ يتكوَّن من شيوخ يُختارون لمدى الحياة دون أن يكونوا مسئولين أمام جمعية المواطنين. وقد كانت عضوية هذا المجلس فى العادة ميزة لفئة حاكمة طيبة الأعراق، وبذلك اختلف اختلافًا بينًا عن مجلس أثينا المنتخب على أساس شعبى. أمّا مجلس أريوباجوس (Areopagus)(٢) فكان بقية من مجلس شيوخ أرستقراطى حدت الديمقراطية النامية من سلطاته. وعلى أية حال فإن مجلس الخمسمائة كان فى جوهره بمثابة مجلس تنفيذى ولجنة مركزية للجمعية الشعبية.

وقد تركز العمل الحكومى فعلاً فى هذه البيئة. على أن مجلسًا يتكوّن من خمسمائة عضو لم يكن ليستطيع بهذا العدد الكبير الاضطلاع بوظيفة الحكم، ولذلك تغلبوا على هذا الأمر بطريقة مبتكرة هى تناوب الحكم، فكان لكل قبيلة من القبائل العشر المكونة لدولة أثينا أن تبعث لهذا المجلس بخمسين عضوًا، ويتولّى ممثلو كل قبيلة منها الحكم عُشْر أيام السنة، وهذه الهيئة المكوّنة من

خمسين، مضافًا إليها ممثل عن كل قبيلة من القبائل التسع الأخرى البعيدة عن المجلس، هى التى كان يعهد إليها بسلطة مراقبة الأعمال، وإدارتها باسم المجلس كله بالتناوب. وكان رئيس لجنة الخمسين يختار بالاقتراع من بين أعضائها لمدة يوم واحد، وبشرط ألا ينال أثينى هذا الشرف أكثر من يوم واحد فى حياته. أما مهمة المجلس الأساسية فهى أن يزوّد جمعية المواطنين بالمقترحات، ولم تكن تلك الجمعية تنظر إلا المسائل المقدمة إليها من المجلس، ويبدو أنه فى فترة ازدهار الدستور الأثينى كان هذا المجلس أكثر ممارسة للتشريعات من الجمعية الشعبية، ولكنه كرّس نفسه فيما بعد لإعداد المشروعات حتى تناقشها تلك الجمعية.

وكان المجلس المذكور إلى جانب هذه السلطة التشريعية يمثل الهيئة التنفيذية المركزية فى الحكومة، فهو أداة الاتصال بالسفارات الأجنبية، ويخضع له موظفو الحكومة خضوعًا كبيرًا. وله سلطة حبس المواطنين بل وإعدامهم، وذلك بحكم يصدره هو كمحكمة، أو يستصدره ضدهم من محكمة عادية، والإشراف الكامل على الشئون المالية وإدارة الأملاك العامة والضرائب، وامتدت قرابته بصورة مباشرة إلى الأسطول وما يتبعه من ترسانة، كما كان ملحقًا به وخاضعًا له ـ بقدر متفاوت ـ عدد لا يستهان به من اللجان والموظفين والهيئات الإدارية.

على أن سلطات المجلس الواسعة هذه كانت مرهونة دائمًا بإدارة الجمعية الشعبية. فكانت هذه الجمعية ترى رأيها فيما يقدمه لها المجلس من مشروعات فتوافق عليها، أو تعدلها، أو ترفضها. وكان من الجائز أن تحيل إلى المجلس اقتراحًا قدم إليها، أو أن يحيل المجلس إليها مقترحات دون أن يزكيها. ولئن كان المفروض أن يكون إقرار المسائل الهامة بموافقة الجمعية الشعبية كإعلان الحرب وعقد الصلح وإبرام المعاهدات وفرض الضرائب المباشرة ووضع التشريعات إلا أنه لم يكن منتظرًا ـ على الأقل فى عهد ازدهار السياسة الأثينية ـ أن يكون المجلس التنفيذى مجرّد هيئة تحضير وإعداد، وعلى كل حال فقد كانت المراسيم تصدر باسم المجلس والشعب.

أمّا المحاكم فكانت مظهر امتداد رقابة الشعب على القضاة والقانون على السواء، ومما لا شك فيه أن محاكم أثينا كانت حجر الزاوية فى النظام الديمقراطى لتلك المدينة، وأنها بلغت مكانة لا تُقارن بها مكانتها اليوم فى أية حكومة متحضّرة. فقد كانت مهمتها، كأية محكمة أخرى، أن تفصل فى قضايا الأفراد، مدنية كانت أو جنائية. ولكن سلطتها جاوزت هذا النطاق إلى حدٍ بعيد. وتناولت أمورًا تعتبر فى تقديرنا الحديث أقرب إلى العمل التنفيذى أو التشريعى منها إلى القضاء.

وأعضاء هذه المحاكم (أو المحلفون) يختارون بوساطة الوحدات الإدارية السابق ذكرها. وبذلك ينتخب منهم على هذا النحو قرابة ستة آلاف شخص كل عام؛ ثم تعين بطريق الاقتراع جهة عملهم ونوع الأقضية التى يفصلون فيها. ويشترط فيمن ينتخب محلفًا من الأثينيين بلوغ سن الثلاثين، ويندر أن يقل عدد المحلفين فى المحكمة الواحدة عن ٢٠١ محلف، ويبلغ عادة ٥٠١، وقد يزيد فى بعض الأحيان. وهم يباشرون وظيفة القاضى والمحلف على السواء؛ إذ لم تكن محاكم أثينا بالمستوى الذى يجعلها تمثل نظامًا قانونيًا أدق فنًا وأفضل تنظيمًا كالمحاكم الحديثة. والمتقاضون مكلفون بالحضور شخصيًا، وكان يؤخذ رأى المحلفين أولاً على الإدانة أو البراءة. فإن كانت الأولى أخذ رأيهم كذلك على العقوبة، فيقترح كل محلف العقوبة التى يراها عادلة، وقرار المحكمة نهائى على الدوام، إذ لم يكن نظام الاستئناف موجودًا، وكان ذلك منطقيًا من غير شك ما دامت المحاكم الأثينية تعمل وتقضى باسم الشعب كله. فهى لم تكن مجرّد هيئة قضائية (Judicial Organ)، بل كانت تعتبر تمامًا أنها الشعب الأثينى فيما يتعلق بالأمر المعروض عليها. وبذلك لم يكن حكم محكمة ليلزم محكمة أخرى. لأن كلتيهما ممثلة للشعب فى عملها، وتعتبر بصدده كالجمعية الشعبية نفسها. فكل منها تعتبر أنها هى الشعب فى نطاقها، ومن هنا كانت المحاكم أداة لتوثيق رقابة الشعب، وإشرافه على الموظفين، وعلى القانون ذاته.

أمّا إشراف المحاكم على الموظفين فقد اتخذ ثلاث صور رئيسية: أولاها حق المحاكم فى اختيار صلاحية المرشحين قبل توليهم الوظائف، وذلك بأن تقام

دعاوى بعدم صلاحية المرشح فتقضى المحكمة بذلك. وقد أدى هذا إلى تخفيف مساوئ تعيين الموظفين بالاقتراع، فلم يعد هذا النظام وليد المصادفة البحتة كما يبدو لأول وهلة.

والصورة الثانية لرقابة المحاكم نتيجة لإمكان مراجعة أعمال الموظف عند انتهاء مدة خدمته، وهى مراجعة تتم أمام إحدى المحاكم. وفى النهاية وجدت طريقة خاصة لمراجعة الحسابات وصرف الأموال العامة، وذلك بالنسبة لكل موظف عند انتهاء مدة خدمته، ولهذه الأسباب مجتمعة لم يكن للموظف الأثينى إلا قدر ضئيل من الاستقلال فى عمله، فهو من جهة لا يجوز إعادة انتخابه، وهو كذلك معرض للمساءلة أمام محكمة من خمسمائة من مواطنيه المختارين بالاقتراع أو أكثر، وذلك مرة قبل مباشرة العمل وأخرى عند نهايته، أمّا القواد العسكريون فكانوا أكثر الموظفين الأثينيين استقلالاً، يفضل إباحة إعادة انتخابهم، مما جنّبهم عبء مراجعة أعمالهم على النحو السابق.

على أن إشراف المحاكم قد جاوز الموظفين إلى مراقبة التشريع ذاته، الأمر الذى جعل لتلك المحاكم سلطة تشريعية حقيقية تصل بها فى حالات خاصة إلى منزلة مماثلة لسلطة الجمعية الشعبية ذاتها؛ ولم تكن المحاكم لتحاكم الأفراد فقط، بل كانت تحكم على القانون أيضًا، وذلك بأن تصدر أمرًا بأن القرار الصادر من المجلس التنفيذى أو من الجمعية الشعبية مخالف للدستور. ويستطيع كل مواطن أن يتقدم بمثل هذه الشكوى، فتوقف شكواه العمل بالقانون فورًا حتى يصدر حكم المحكمة وبشأنه. والقانون المطعون فيه يحاكم على غرار محاكمة الأفراد، وحكم المحكمة ببطلانه يلغيه. وكان من الواضح من الناحية العملية أنه لا يوجد حد لأساس مثل هذا العمل، وقد تكتفى المحكمة بالإشارة إلى أن القانون المقدم أمامها غير صالح. وهذا يدل بدوره على أن الأثينيين يعتبرون المحلفين فى حدود عملهم بمثابة الشعب كله.

النظم السياسية العليا

تميَّزت الديمقراطية الأثينية بالنظم السابقة الذكر وهى: مجلس تنفيذى،

مختار اختياراً شعبيًا ومسئول أمام جمعية المواطنين، ومحلفون مستقلون ومختارون برأى الشعب كذلك ومن وراء هذه النظم ـ كغيرها من نظم الحكم ـ فلسفة تظاهرها، ومثل عليها تستهدف تحقيقها. وهذه المثل العليا ليست سهلة البيان أو ميسرة الوصف، ولكنها أقل أهمية من النظم نفسها لتفهم الفلسفة السياسية. ومن حُسن الحظ أن قد كشف لنا المؤرخ ثيوسيديدس (Thucydides) ببراعة منقطعة النظير عن معنى الديمقراطية فى أذهان مفكرى أثينا، وذلك بتسجيله خطبة الرثاء المشهورة المنسوبة إلى بركليس زعيم الديمقراطية فى حينه، وهى خطبة قيل إنه ألقاها تخليدًا لذكرى شهداء العام الأول من حرب أثينا مع إسبرطة[٢]. ولعل تاريخ التراث الأدبى لم يعرف الآن خطبة تناولت المثل العليا السياسية بمثل براعة هذه الخطبة ودقتها. ففى كل سطر من سطورها يلمس الإنسان مدى اعتزاز الأثينى بمدينته، ومقدار فخره بالانتساب إليها، وحبه للمشاركة فى حياتها العامة، والمعنى الخلقى الذى فهمه من الديمقراطية الأثينية.

ولقد كان غرض بركليس الأساسى من وراء هذه الخطبة أن يثير فى أذهان سامعيه الإحساس بالمدينة نفسها، باعتبارها أعلى ما يمتلكه المواطنون، وأسمى ما يمكن أن يدينوا له بالولاء والإخلاص. ولما كان الغرض من الخطبة إثارة الشعور الوطنى، وكانت المناسبة موقف رثاء، فقد كنا نتوقع من الخطيب أن يضرب على أوتار التقاليد الصالحة وعظمة الأجداد. غير أن بركليس لم يقف عند التقاليد أو الماضى إلا لمامًا، ثم أدار خطابه حول عظمة الحاضر، تلك العظمة التى تتجلى فى أثينا المتحدة المؤتلفة. فناشد سامعيه أن يروا أثينا كما هى عليه فعلاً، وأن يدركوا ما تعنيه بالنسبة لحياة أبنائها، وكأن أثينا فتاة فى غاية الروعة والجمال؛ وهو فى ذلك يقول:

«أناشدكم أن تسلطوا أنظاركم يومًا تلو يوم على عظمة أثينا حتى تفيض قلوبكم بحبها، وإن أخذتم يومًا بمجدها وعظمتها، فاذكروا رجالاً عرفوا واجبهم، وأقاموا بشجاعتهم صرح هذه الإمبراطورية، وكانوا إذا ما جدّ الجد لا يخامرهم إلا شعورهم بخوف العار وإباء الضيم، وإذا ما قدر لهم الفشل أبوا أن تفقد

بلادهم شرفها أو مجدها، فجادوا لها راضين بأرواحهم كأعز قربان يقدمونه فى يوم عيدها».

فالوطنية إذن أسمى شرف للأثينيين، وتمجيد أثينا تمجيد لأشخاصهم؛ وليس فى كنوز الأرض ما يفوق فى نظر المفكر تلك الوطنية الأثينية. وهل هناك أولى منها بالحيازة، أو أجدر بالتقدير، أو أحق بالتضحية؟ أيمكن أن يفضل عليها ماله أو أسرته؟ ما جدوى المال غير تمكين المواطن من أن ينعم بالمساهمة الفعلية فى حياة المدينة؟ وأى قيمة للأسرة ولو طابت أعراقها إلا فى تمكينها الفرد من الانتساب لتلك الصورة العليا للعلاقات الاجتماعية، وهى الصورة التى تتمثل فى حياة المدينة السياسية. وفوق كل الجماعات والهيئات تقوم المدينة التى تجعل لها جميعًا معنى وقدرًا. أمّا الأسرة والأصدقاء والأموال فليست جميعًا إلا وسائل للتمتع بالخير الأسمى الذى يتمثل فى أن يكون للفرد مكان فى حياة المدينة وفى أوجه نشاطها.

وإذا غضضنا النظر عمّا احتواه الخطاب واقتضته المناسبة من بعض المبالغات البيانية، فإنه يكشف بوضوح عن مثل الإغريق العليا السياسية. فقد كانت فى حياتهم السياسية قربى وصلات يصعب على الرجل الحديث أن يجمع بينها وبين السياسة، بسبب اتساع رقعة الدولة الحديثة وتباعد أجزائها. كما أن مصالح الأثينيين ومطامعهم كانت أقل تشعبًا، وآفاقهم العامة أقل اتساعًا من المواطنين الحديثين. ولم تكن مشاغل الأثينى ومشاكل حياته اليومية متنوعة ومنفصلاً بعضها عن بعض كما هى الحال اليوم، بل كانت جميعها متصلة ومركزة فى المدينة، التى طبعته بطابعها المدائنى، فكان فنه فنًا مدنيًا، كما كان دينه، فيما عدا شئون أسرته، دين المدينة، وطقوسه الدينية هى احتفالات مدينته. وحتى فى كسب عيشه كان يعتمد على الدولة أكثر مما يعتمد عليها الناس فى العصر الحاضر. وبذلك كانت المدينة حياة مشتركة فى نظر أبنائها، وكان دستورها كما قال أرسطو أسلوب حياة أكثر منه نظامًا تشريعيًا. ولهذا كان أساس فكر الإغريق السياسى هو تحقيق الانسجام والتوافق فى هذه الحياة المشتركة، فلم يكن هناك إلا قليل من التمييز بين ضروب النشاط الاجتماعى

المختلفة. وكانت نظرية المدينة السياسية نظرية أخلاقية واجتماعية واقتصادية، كما نجد فى مدلول السياسة حديثًا بالمعنى الضيِّق.

وإن هذه الحياة العامة المتشابكة وما علقه عليها الأثينيون من أهمية، لتتضح أكثر ما تتضح من دراسة نظمهم السياسية. وما التناوب فى الحكم وتولى الوظائف بالاقتراع، وتوسيع نطاق الهيئات الحاكمة إلى الحد السابق ذكره، إلا وسائل لإفساح مجال الخدمة لأكبر عدد من المواطنين. ولم يخف على الأثينى ما كان فى هذه النظم من أوجه النقص، ولكنه كان على استعداد لقبول هذه العيوب نظير ما يقابلها من مزايا. فحكومته ديمقراطية، لأن الإدارة بيد الكثرة لا بيد القلة، وهذا الرأى قد لا يتقبله الفكر السياسى الحديث، فليس لتولى الوظائف إلا نصيب قليل فى تقدير الديمقراطيين الحديثيين، فيما عدا فئة قليلة من محترفى السياسة، أمّا الأثينى فكان ذلك الأمر قوام حياته السياسية. وقد قدر أرسطو فى كتابه عن دستور أثينا أن سُدس سكان أثينا كانوا مساهمين مساهمة فعلية فى الحكم، ولو لم تتجاوز هذه المساهمة مهمة المحلفين. وكان أمام الأثينى إذا لم يتول وظيفة من وظائف الحكم، فقد مجال المساهمة فى مناقشة المسائل السياسية فى اجتماعات المدينة عشر مرات عادة كل عام. ومناقشة المسائل العامة بصفة رسمية أو غير رسمية أحد مناهج الوطنيين الأساسية ومشاغل حياتهم.

ولذلك فإن أشدّ ما كان يدعو إليه بركليس من تفاخر هو أن أثينا وحدها، وعلى غير مألوف سائر المدن الإغريقية، عرفت سر مواءمة المواطنين فيها بين شئونهم الخاصة والمشاركة فى الحياة العامة للمدينة. وهو فى ذلك يقول:

«إن المواطن الأثينى لا يهمل شئون الدولة بحجة انشغاله بشئون أسرته، بل إن المنهمكين منا فى أعمالهم لا تنقصهم الفكرة السليمة عن الشئون السياسية. وإن المواطن الذى لا يعنى بالمسائل العامة لا ترى فيه رجلاً منعدم الضرر، بل رجلاً منعدم الفائدة. ولئن كان قليل منا مبتكرين، فإنا جميعًا فى السياسة قضاة موهوبون».

ولقد كان الأثينيون فى عهد بركليس يعدون شغل المواطن كل وقته فى شئونه الخاصة انحرافًا شديدًا عن المثل العليا، فمثلاً بالرغم من بلوغ الصناعة الأثينية، وبخاصة الخزف والأسلحة، أعظم شأو لها فى العالم الإغريقى، فإن رجال هذه الصناعة ما كانوا ليرتضوا أن تستغرق كل وقتهم فتحرمهم الفراغ اللازم للأعمال العامة وشئون المدينة.

وبهذه الرغبة فى المشاركة العامة أصبح من المثل العليا ألا يحرم شخص من هذه المشاركة بسبب مركزه الاجتماعى أو ثروته. كما يحدثنا بركليس: «وعندما ينفرد مواطن بميزة من أى نوع، فإنه يفضل فى تولى الخدمة العامة كمكافأة على جدارته، لا كامتياز يسمو به على غيره. وكذلك لم يكن الفقر حائلاً أمام الفقير، بل كان من الممكن أن تفيد منه الدولة أيًا كان سوء حالته».

وبعبارة أخرى لا يولد إنسان للوظيفة، ولا تباع الوظيفة لإنسان، ولكن يوضع كل فرد فى المكان الذى تؤهله له مواهبه بحكم تكافؤ الفرص للجميع.

وأخيرًا فإن ما استهدفه الفكر السياسى الإغريقى من إيجاد حياة مشتركة يمكن للجميع أن يسهموا فيها فعلاً بنصيب، إنما يقوم على أساس من التفاؤل فى تقدير المواهب السياسية الطبيعية للرجل المتوسط، واعتبار أن الحكم فى المسائل السياسية والاجتماعية لا يستلزم دراية كبيرة ولا تخصصًا دقيقًا.

وليس فى خطاب بركليس ما تفخر به الديمقراطية الأثينية أوضح من قابلية الأثينيين للتكيف فى يسر وتعدد جوانبهم، حيث يقول:

«إننا لا نعتمد على المخاتلة أو الخديعة، وإنما نعتمد على قلوبنا وسواعدنا. وإذا كان أهل إسبرطة يدربون النشء منذ حداثتهم المبكرة تدريبات دقيقة قاسية ترمى إلى جعلهم شجعانًا، فإننا نحيا حياة سهلة، ولكننا على الرغم من ذلك على استعداد مثلهم لمواجهة المخاطر والخطوب التى يواجهونها».

فى هذا القول تنديد واضح بإسبرطة وبنظامها العسكرى الجامد. ولكن فيه فوق ذلك روح الهاوى الذى ينظر إلى الخير والشر على السواء فى معالجة حياة أثينا السياسية. ولقد امتاز الأثينيون بالفطنة وحدّة الذكاء، وربما بدا لهم أن هذه

الموهبة قد تغنى عما يتولّد عن المعارف من خبرة خاصة، وعمّا يحققه التخصص من براعة وكفاية. وحق للأثينى ما زعمه وفاخر به من قدرة عقلية يبرز بها سائر الشعوب فى الفن والحرب والحروب البحرية وفنون الحكم السياسية.

على هذا النحو كانت المدينة كما يتصوّرها الأثينى مجتمعًا يعيش أفراده معًا فى تآلف وانسجام، ويتيح لأكبر عدد مستطاع من أفراده فرصة المساهمة الفعلية فى الحياة العامة دون تمييز يرجع إلى ثروة أو جاه، كما يعطى لكل ذى كفاية مجالاً طبيعيًا هنيئًا للعمل والازدهار. ويمكن القول إلى حد كبير بأنه ربما لا يوجد مجتمع آخر نجح فى تحقيق هذا المثل الأعلى مثلما نجح المجتمع الأثينى فى عهد بركليس. ولكنها مع ذلك كانت مثلاً عليا لا حقائق واقعية. والديمقراطية فى أفضل حالاتها لا تخلو من المثالب.

وربما كان كتاب «جمهورية» أفلاطون بمثابة تعليق على الفكرة الديمقراطية عن (التغير السعيد[٤])، وهى فكرة رأى فيها أفلاطون عيبًا من أسوأ العيوب التى تشوب الدساتير الديمقراطية. ولا شك فى أن أفلاطون ـ وتحت نظره تلك الخاتمة السيئة التى انتهت إليها حرب البيلوبونيز ـ بدت له القيم محل تشكك أكثر مما كانت تبدو لبركليس من قبله، وتجد كذلك فى كتاب التاريخ (لثيوسيديدس) تهكمًا لاذعًا بخطبة بركليس سالفة الذكر، عندما قارنها بهزيمة أثينا فيما بعد.

ومن المُسلّم به كذلك أن نجاح المدينة الإغريقية فى تحقيق حياة مشتركة متجانسة كان نجاحًا محدودًا، ذلك لأن الألفة الصادقة والشركة العامة فى حياة أفراد المجتمع الأثينى؛ وإن كان لهما الفضل الأكبر فى عظمة مثلها العليا السياسية، قد أديا إلى عيوب قلبت فضائلها رأسًا على عقب؛ إذ خلفتا من الشحناء والتنافس المرير مثل ما هو معروف فيما يقوم بين الإخوان والأصدقاء. ولقد أعطى ثيوسيديدس صورة مروّعة لما كان يجتاح المدن الإغريقية من ثورات واعتداءات كلما نشبت الحروب بينها، حيث قال:

«كانوا يعدون الإقدام فى تهوّر شجاعة صادقة، والإحجام فى تبصر حجة الجبان، والاعتدال قناعًا يستر ضعف المتخنثين، والعلم بالأشياء ذريعة للقعود عن العمل، والاندفاع مع الطيش شيمة الرجل. ولم يعد يؤتمن إلا صاحب البطش، وأصبح التحزُّب أقوى من روابط القرابة، وتعاونوا فيما بينهم على الإثم والعدوان لا على البر والتقوى»[٥].

وقد قال أفلاطون فيما بعد متحسِّرًا عقب انتهاء الحرب[٦]. «إن كل مدينة وإن صغرت قد انشطرت إلى شطرين: إحداهما مدينة الفقراء والأخرى مدينة الأغنياء». ونظرًا لكون المثل الأعلى الخاص بالانسجام الاجتماعى فى المدينة السياسية لم يتحقق إلا تحققًا جزئيًا أو ضعيفًا، فقد ظل على الدوام جزءًا من الفكر السياسى لدى الإغريق، وتحوّل الولاء بحيث صار ولاء بصورة معيّنة من صور الحكم أو لحزب من الأحزاب السياسية لا للمدينة ذاتها، ففتح ذلك الباب بكل سهورلة للأنانية السياسية التى لم تعرف حتى الولاء لحزب من الأحزاب. ومن المؤكد أن أثينا كانت فى هذا الصدد أحسن من نظيراتها فى المتوسط، ومع ذلك فإن سيرة ألقبيادس (Alcibiades) تصور فى جلاء ما كان يكتنف حياة أثينا السياسية من مخاطر التشاحن، ومن الأنانية التى لا وازع لها من ضمير.

مع ذلك كله فإن فكرة استمتاع كل مواطن بحق المشاركة فى شئون مجتمع متجانس ظلت الطابع المميز لاتجاهات الفكر الإغريقى، مما يفسِّر أكثر من أى شىء آخر ما يحسه القارئ العصرى لأول وهلة من غرابة ودهشة عندما يطالع لأول مرة كتابات أفلاطون وأرسطو السياسية، لأنه يفتقد فى تلك الكتابات أكثر المألوف من أفكارنا السياسية، وبخاصة فكرة المواطن بذاتيته وحقوقه الخاصة، وفكرة الدولة التى تكفل بالوسائل القانونية حماية حقوق المواطنين وتستأديهم ما يقتضيه ذلك الهدف من التزامات. ولعل أبرز أفكارنا السياسية المعاصرة هى فكرة تحقيق التوازن والتوفيق بين مبدأين متعارضين: هما قوة الدولة بدرجة تسمح لها أن تكون فعّالة، وحرية الفرد إلى الحد الذى يتيح له طلاقة العمل؛ ومثل هذا التعارض لم يخطر ببال فلاسفة الإغريق، فلم يكن معنى الحق والعدالة فى نظرهم إلا الدستور أو تنظيم الحياة المشتركة للمواطنين، ولم يكن

للقانون من غرض إلا تعيين مكان كل فرد فى المجتمع، وتحديد وضعه ووظيفته فى حياة المدينة. وكانت للفرد حقوق، ولكنها لم تكن وليدة شخصيته الخاصة، بل كانت حقوقًا تابعة لمركزه فى الجماعة. وكانت على المواطن كذلك تكاليف والتزامات، غير أنها لم تكن فرائض حملته الدولة إيّاها، ولكنها نجمت عن حاجته إلى إظهار مواهبه وإمكانياته. ومن حُسن حظ الإغريق أنه لم يتوّهم يومًا من الأيام أن له حقًّا موروثًا فى أن يفعل ما يشاء، أو يعتقد أنه مكلف بواجباته من قبل الآلهة.

وفى نطاق هذه الحدود لفكرة الحياة المشتركة المتجانسة فى المدن الإغريقية برزت دعامتان هامتان تلازمتا فى ذهن الإغريق على الدوام. وقام عليهما كل نظامهما السياسى، وهما الحرية واحترام القانون؛ وقد جمع بركليس بينهما فى قوله:

«ليس فى حياتنا العامة عزلة، ولا فى حياتنا الخاصة تشكك من الأفراد أو سوء ظن، ولسنا نبغض جارنا إن هو فعل ما يريد، ولا نرميه بنظرة لا يرتضيها ولو كانت لا تؤذيه. وإن كنا نتذوّق الحرية فى روابطنا الخاصة إلا أن روح الوقار تسود تصرفاتنا العامة. وإنا ليعصمنا من الخطأ احترامنا للسلطات والقوانين، وإجلالنا الخاص لما تكفل منها بحماية المظلومين، واحترامنا كذلك للقوانين غير المكتوبة التى كان جزاؤها تألب شعور الجماعة على مَن ينتهكون حرمتها».

وكانت أوجه نشاط المدينة الإغريقية تؤدى عن طريق تطوّع المواطنين بالتعاون، وكان محور هذه المعاونة هو حرية بحث السياسة العامة ومناقشتها من جميع نواحيها. وفى هذا يقول بركليس:

«نعتقد أن العقبة الكأداء فى سبيل العمل ليست المناقشة، بل هى انعدام المعرفة التى تتولّد عن المناقشات التحضيرية السابقة لهذا العمل. فلقد وهبنا قدرة خاصة على التفكير قبل أن نعمل، وقدرة على العمل كذلك، فى حين وهب غيرنا شجاعة الجاهلين بمصائر الأمور، فإذا تبصروا لم يلبثوا أن يترددوا».

ولقد كان هذا الإيمان بأن المناقشة هى أفضل وسيلة لإعداد المسائل العامة ولتنفيذها، وأن تحديد أفضل الوسائل أو أحسن النظم لا يمكن أن يتولّد إلا عن جهد مشترك لأشخاص عديدين، كان هو العامل الأول فى جعل أثينا مهدًا للفلسفة السياسية. فلم يكن الأثينى يزدرى التقاليد، ولكنه لم يعتقد مطلقًا أنه أسيرها لمجرد كونها قديمة، وإنما كان يفضل أن يرى خلال العادة الموروثة مبدأ كامنًا قابلاً للتمحيص العلمى الذى يجعله أكثر جلاء وأيسر تفهّمًا. وقد سرت مشكلة التوفيق بين الموروث والمعقول فى أرجاء النظرية السياسية لدولة المدينة. ولذلك اعتبر أفلاطون أن من أقتل سموم المجتمع ما كان يراه مذهب التشكك (Scepticism) من أن الحق ليس إلا العادة الموروثة، وأن النظم السياسية إنما هى وسائل لجلب مغانم لمن يتمتعون بها، ولكن أفلاطون قد ظاهر مع ذلك إيمان الإغريق بأن الحكم مردّه إلى الإقناع لا إلى القوة، وأن المنظمات الحكومية إنما وجدت لهذا الإقناع لا للقسر، فليست الحكومة سرًا غامضًا لا تدرك كنهه إلا سلالة النبلاء. وقوام حرية المواطن حقه الطليق فى الإقناع، وفى الاقتناع. وقد آمن الشعب الإغريقى فى بساطته بأنه قد خص دون غيره بتلك الموهبة العقلية، وبأن دولة المدينة الإغريقية هى أصلح الحكومات لانطلاق تلك الموهبة. ولا شك أن هذا الاعتقاد هو منبت نظرتهم إلى الأرقاء الذين اعتبرهم أرسطو عبيدًا بالطبع.

والحرية على هذه الصورة تتضمن احترام القانون، فلم يتخيل الأثينى أنه مطلق الحرية، بل أدرك تمام الإدراك ذلك الفارق الدقيق بين قيد يفرضه عليه غيره بطريقة تحكمية، وقيد آخر يأخذ نفسه به لإحساسه بأن القانون عندما نص عليه إنما تضمن أمرًا خليقًا بالاحترام والطاعة. فقد انعقد إجماع فلاسفة الإغريق على أن حكم الطغاة هو أسوأ نظم الحكم، لأنه يتضمن معنى حكم القوة الغاشمة غير المشروعة. ويظل مثل هذا الحكم بغيضًا ولو حسنت أهدافه وطابت نتائجه، لما فيه من قضاء على حكم الشعب نفسه بنفسه.

«فتبًا لنظام لا يسوده القانون، بل يسوده طاغية كلمته هى القانون، فالسيادة فى كل دولة هى للقانون وليست للحاكم[٧].

والقـــانون خليق بطاعـة المـــواطن ولو أدّى ذلك إلى الإضـرار به فى بعض الأحوال وما الحرية وسيادة حكم القانون إلا مظهران مكملان للحكم الصالح، وهما سر نظام دولة المدينة كما اعتقد الإغريق، وهما كذلك الامتياز الذى اختصوا به دون سائر الشعوب.

وهذا هو المعنى الذى قصد إليه بركليس بقوله فى فخر: «إن أثينا هى مدرسة الهيلينيين[٨]»، ويمكن تلخيص المثل العليا الأثينية فى عبارة واحدة هى: مواطنون أحرار فى بلد حر، وحكومة اتجاهاتها كاتجاهات القانون المحايد، لأنه صواب وحق. وحرية المواطن هى حقه فى التقدير وفى المناقشة والمساهمة وفقًا لكفايته الذاتية ومواهبه؛ لا لثروته أو طبقته الاجتماعية. وكان الهدف من وراء ذلك كله تحقيق حياة مشتركة، وإتاحة فرصة المرانة لمواهب الأفراد وملكاتهم، وأن تحيا الجماعة حياة متحضّرة على أساس من الرفاهية المادية والفن والدين وحرية التقدم الفكرى. وأفضل ما فى هذه الحياة المشتركة بالنسبة إلى الفرد هو قدرته على الإنتاج المثمر، وحريته فى ذلك الإنتاج، وأن يشغل مكانًا ولو كان متواضعًا فى هذه المهمة السياسية المشتركة، وهى حكم المدينة الإغريقية. ولقد كان أهم أسباب فخر الأثينيين بمدينتهم أنها هى التى نشأت فيها لأول مرة فى تاريخ البشرية وسائل تحقيق تلك المثل العليا ولو على نحو تقريبى، وحسب الأثينى أن جميع شعوب العالم التى خلفته قد تأثرت فعلاً بنظم دولته وفلسفتها.

هوامش الفصل الأول

(١) دستور كليسثينس (Cleisthenes) صاحب مقترحات الإصلاح التى عمل بها سنة ٥٠٧ ق. م. وقد أدخلت عليه تعديلات طفيفة من حين لآخر بقصد زيادة عدد الموظفين الذين يعينون بطريق الانتخاب والقرعة وزيادة عدد الخدمات المأجورة، وهما الصفتان الخاصتان بالحكومة الشعبية. على أن إصلاحات كليسثينس هى التى جعلت الدستور الأثينى بالصورة التى كان عليها وقت بلوغ أثينا أوج سلطانها، والتى ظل عليها بعد ذلك. ويلاحظ ما حدث لفترة قصيرة من رد فعل أرستقراطى فى خواتيم حرب البيلوبونيز (The pel-oponnesian)، وأن الأوضاع قد عادت إلى مجاريها بعد ذلك سنة ٤٠٣.

(٢) أريوباجوس (Areopagus) أعلى مجلس فى أثينا، وهو يتألف من ٣١ عضوًا من قدماء الموظفين الأراكنة (جمع أركون أو أرخون Archontes). ويقضى هذا المجلس فى الجنايات الخطيرة، ولم يكن يسمح فيه بالخطابة حتى لا يتأثر القضاة. (المترجم)

(٣) (Thucydides) ثيوسيديدس الكتاب الثانى، ص ٣٥ ـ ٤٦. نقلاً عن ترجمة بنيامين جويت (Benjamin Jowett)، الطبعة الثانية ـ أكسفورد ١٩٠٠.

(٤) المقصود بذلك الإشادة بتعدد جوانب الأثينيين وقابليتهم للتكيف فى يسر تنديدًا بفكرة التخصص الضيق، وفى الأصل (Happy versatility) (المترجم).

(٥) الكتاب الثالث، ٨٢.

(٦) الجمهورية، الكتاب الرابع، ٤٢٢ هـ.

(٧) يوريبيدس، التوسلات، ٢، ٤٢٩ ـ ٤٣٢ (ترجمة واى).

(٨) الأصل يستخدم عبارة Athens is the School of Hellas، أى مدرسة هيلاس أى بلاد الهيلينيين، ولم يستخدم كلمة إغريقا (Greece) بلاد الإغريق. وفى أساطير اليونان ما يذهب إلى أن الحضارة الإغريقية أعم وأسبق من الحضارة الهيلينية. (المترجم)

مراجع مختارة

الفصل الأول

SELECTED BIBLIOGRAPHY

Greek Political Theory: Plato and his Predecessors. By Ernest Barker. 2 nd ed. London, 1925. Chs. 1, 2.

Lawyers and Litigants in Ancient Athens: The Genesis of the Legal Profession. By Robert J. Bonner. Chicago, 1927.

Aspects of Athenian Democracy. By Robert J. Bonner. Berkeley, California, 1933.

Griechische Staatskunde. By Georg Busolt. 3 vols. Munich, 1920- 26.

Greek Imperialism. By W. S. Ferguson. Boston, 1913.

Thucydides. By John H. Finley, Jr. Cambridge, Mass., 1942.

The Greek City and Its Institutions. By G. Glotz. Eng. trans. By N. Mallinson. London, 1929.

Essays in Greek History and Literature. By A. W. Gomme. Oxford, 1937. Chs. 4, 5, 9, 11.

A Handbook of Greek Constitutional History. By A. H. J. Greenidge. London, 1896.

"Democracy at Athens." By George M. Harper, Jr. In the Greek Political Experience: Studies in Honor of William Kelly Prentice. Princeton, N. J., 1941.

"Cleisthenes and the Development of the Theory of Democracy at Athens". By J. A. O. Larsen. In Essays in Political Theory. Ed. By Milton R. Konvitz and Arthur E. Murphy. Ithaca, New York, 1948.

"Athens: The Reform of Cleisthenes". By E. M. Walker. In the Cambridge Ancient History, Vol. IV (1926), ch. 6.

"The Periclean Democracy". By E. M. Walker. In the Cambridge Ancient History, Vol. V (1927), ch. 4.

Greek Oligarchies, their Character & Organization. By Leonard Whibley. New York, 1896.

A Companion to Greek Studies. Ed. By Leonard Whibley. 3rd ed. rev. and enlarged. Cambridge, 1916. Ch. 6.

Staat und Gesellschaft der Griechen. By Ulrich von Wilamowitz- Moellendorff. 2nd ed., 1923. In Die Kultur der Gegenwart. Ed. by P. Hinneberg. Berlin, 1906-1925.

The Greek Commonwealth: Politics and Economics in Fifth-century Athens. By Alfred E. Zimmern. 5th ed. rev. Oxford 1931.

الفصل الثاني
الفكر السياسي قبل أفلاطون

نبعتْ حياة الأثينيين العامة أوجَ عظمتها فى الربع الثالث من القرن الخامس ق. م. على حين لم تبلغ الفلسفة السياسية هذا الشأو إلا بعد انهزام أثينا فى كفاحها مع إسبرطة. وفى هذه الحالة ـ كما فى كثير من الأحوال الأخرى التى سجلها التاريخ ـ تلا البحثُ النظرى العمل، واستنبطت المبادئ بعد السير على نهجها زمنًا طويلاً. ولم يعن الأثينيون فى القرن الخامس ق. م. عناية خاصة بقراءة الكتب أو وضعها. وإذا كانت هنالك مؤلفات قد ظهرت قبل عهد أفلاطون فلم يحتفظ منها إلا بالقليل. ومع ذلك فثمة دلائل واضحة على أن المسائل السياسية قد استأثرت بالكثير من التفكير والبحث خلال القرن الخامس، وأن كثيرًا من الأفكار التى قال بها أفلاطون وأرسطو فيما بعد كانت قد تبلورت من قبل. ومع أنه ليس من الميسور تقصّى نشأة هذه الأفكار ومتابعة تطوُّرها، إلا أنها كانت من غير شك وليدة تطوُّر فكرى وبيئة سابقة مهّدت لها السبيل للظهور.

المناقشات الشعبية السياسية

ما من شك فى أن الأثينيين قد انغمسوا فى المجادلات والمناقشات السياسية خلال القرن الخامس ق. م. فقد كانت المسائل العامة وتصريف شئون الحكم أهم ما تدور عليه أحاديثهم، فعاشوا فى جو من المجادلات والمناظرات الكلامية على نحو يصعب على الرجل الحديث تصَوُّره. ومن المقطوع به أن سكان أثينا ـ بما جبلوا عليه من عقلية متشوِّقة إلى المعرفة ـ لم يتركوا نوعًا من

المشكلات السياسية ذات الشأن إلا محصوه. والواقع أن الظروف التى أحاطت بهم كانت أكثر ما تكون ملاءمة لأنواع خاصة من البحث السياسى، حتى يكاد الإغريقى يكون محمولاً على النظر فيما يسمى بالحكم المقارن. فقد وجد الإغريقى فى طول بلاده وعرضها أشكالاً متنوّعة من النظم السياسية، وهى جميعها من نوع دولة المدينة برغم ما قد يكون بينها من فوارق كبيرة. فعلى الأقل كان هنالك وجه للتعارض سمع حتمًا كل إغريقى ما ثار حوله من جدل منذ بلوغه السن التى تؤهله لتتبع النقاش. وهذا الأمر هو التعارض بين نظامى أثينا وإسبرطة. وهما المثالان النموذجيان لدولتين إحداهما تقدمية والأخرى محافظة، أو بعبارة أخرى لدولة ديمقراطية وأخرى أرستقراطية. وكان فى الشرق حينذاك شبح دولة الفرس المخيف الذى لم يكن ليغيب طويلاً عن ذهن الرجل الإغريقى، وكان يصعُب أن يدرجوا حكومة فارس فى عداد الحكومات، ولكنهم كانوا يعتبرونها - على كل حال - صورة الحكم الملائمة للبرابرة، وهى صورة قائمة انعكست عليها نظم الحكم الإغريقية التى تفضلها. كما وجدوا فى نظم مصر وبلاد الجانب الغربى من البحر المتوسط وقرطاجة وقبائل آسيا مادة جديدة للمقارنة والدراسة عندما امتدت أسفارهم إلى تلك البلاد.

ومما يؤكد بوضوح أن الإغريقى فى القرن الخامس ق. م.، قد استهواهم الوقوف على مضمون القوانين والنظم التى ملأت العالم حينذاك، وما تضمنه كتاب هيرودوت فى التاريخ من دراسات مستفيضة لعلم الإنسان، وما أورده فيه عن عادات الأجانب ومظاهر سلوكهم غير المألوفة، وكيف أن السلوك الذى تعتبره أمة غاية فى الفضيلة والكمال، قد لا تعتبره أمة أخرى كذلك، بل وربما نظرت إليه بعين المقت. ومن الطبيعى أن يفضل كل إنسان عادات بلاده حتى ولو لم يفضل الكثير منها فى حقيقته عادات دولة أخرى. فحياة كل إنسان ينبغى أن تسير وفقًا لمعايير أساسية معيّنة، والطبيعة البشرية فى حاجة إلى تلك التقوى التى تنبعث من الملاحظة والتأمل. ولقد نظر هيرودوت إلى كل ذلك المزاج العجيب من الأفكار والعادات التى كشفها بعين فاحصة متسامحة، ورأى فى احتقار قمبيز وإهانته لطقوس غير الفرس من الأمم، دليلاً قاطعًا على جنونه.

وفى هذا يقول[1]: «إنى أؤمن بصواب ما ذكره بندار فى شعره من أن العرف والعادة هما كل شىء».

وحتى فى هذا المؤلف غير الفلسفى على الإطلاق[2] نجد دليلاً يسترعى النظر على مدى ما وصل إليه الرأى العام الإغريقى فى شأن نظريات الحكم. ففى إحدى فقراته[3] يعرض هيرودوت سبعة من الفرس يتناظرون حول مزايا الحكومة الفردية والأرستقراطية والديمقراطية، ونجد معظم حججهم تتبلور فى أن الحاكم الفرد أو الملك ميال إلى أن يصبح طاغية مستبدًا، فى حين تحقق الديمقراطية مساواة الجميع أمام القانون، ولكنها سرعان ما تتحوّل إلى حكومة الغوغاء، وحينئذ يفضلها حكم الفئة الممتازة من الناس. وليس أفضل من أن يكون الحكم فى يد فرد هو أصلح الأفراد. وهذه لمحة إغريقية صائبة لم يتلقنها هيرودوت بغير شك عن افرس. وإذن فهذا التصنيف التقليدى لصور الحكم كان فى ذلك العهد جزءًا من الفكر الشعبى، أى أنه سبق أية فلسفة سياسية معروفة بعهد طويل، وبذلك لم تكن هذه الأفكار عندما أوردها أفلاطون وأرسطو فيما بعد جديدة، جديرة بالدرس الجاد.

ومما لا شك فيه أنه كان لتعرف أحوال الدول الأجنبية دخل فى نشوء الفكر السياسى، ولكنه كان أحد العوامل ولم يكن العامل الرئيسى؛ إذ كان الباعث الأساسى على ذلك إنما هو سرعة تغير حكومة أثينا نفسها، وما كان يصحب هذه التغيرات من كفاح مرير. ومن المؤكد أن حياة أثينا، بل وحياة الإغريق، لم تنظم قط وفقًا لقواعد عرفية لا تحتمل المناقشة. وربما كان من الممكن لإسبرطة أن تفاخر بالاستقرار السياسى، أما الأثينيون فقد فاخروا بطابعهم التقدمى، إذ لم يستطيعوا أن يفخروا بعراقة أنظمتهم. وقد عاصر نصر الديمقراطية النهائى عهد بركليس، ويرجع تاريخ الدستور نفسه إلى السنوات الأخيرة من القرن السادس. وبذلك يكون قد مضى على ظهور الديمقراطية حينذاك أقل من قرن، منذ أخضع سولون (Solon) المحاكم لرقابة الشعب. وبالإضافة إلى ذلك يلاحظ أن المبادئ السياسية العامة فى أثينا ظلت ثابتة دون تغيير منذ عهد سولون. على أن الأسباب الحقيقية من وراء كل ذلك كانت

اقتصادية فى الحقيقة. وكان مدار البحث هو: هل تسود أرستقراطية قوامها الأسر العريقة المالكة للأرض، أو ديمقراطية قوامها المصلحة المتصلة بالتجارة الخارجية وهدفها قورة أثينا فى البحار؟ ولقد فاخر سولون بأنه إنما قصد بتشريعاته إيجاد المعاملة العادلة بين الغنى والفقير، كما لاحظ أفلاطون أن هذا التعارض بين المصلحتين كان السبب الأساسى فى عدم التجانس فى حكومة الإغريق. ولقد ظل تاريخ أثينا، بل وتاريخ المدن الإغريقية عامة قرابة قرنين على الأقل، مرتعًا للتطاحن الحزبى، ومسرحًا للتقلبات الدستورية المتلاحقة.

ولا يمكن العثور - إلا عرضًا - على ما يكشف لنا عما صاحب ذلك التطاحن من اصطراع المجادلات والمساجلات السياسية. فمن ذلك أن انتصار الديمقراطية فى أثينا كان فرصة مناسبة لظهور كتاب سياسى رائع يرجح أنه لم يكن الوحيد، ومنه تبيَّن كيف كان الكتاب على فهم دقيق بالأسباب الاقتصادية الكامنة وراء التغييرات السياسية، وهو مقال موجز عن «دستور أثينا» وضعه أحد الأرستقراطيين الحاقدين، ونسب خطأ إلى زينوفون (Xenophon)، وقد تضمن ذلك المقال وصفًا سياسيًا رائعًا يدل - كما سبق القول - على عميق إدراك للعوامل الاقتصادية التى ارتبطت بها التغييرات السياسية. ويرى الكاتب أن الدستور الأثينى هو أداة ديمقراطية ممتازة، وهو فى الوقت نفسه صورة صادقة للحكم الشديد الانحراف، كما رأى أن مناط قوة الديمقراطية يكمن فى تجارة ما وراء البحار، مع ما يتبع ذلك من أهمية الأسطول الذى كان شعار الديمقراطية فى القوات المحاربة، بمثل ما كانت فرق المشاة ذات الأسلحة الثقيلة شعار الأرستقراطية فى تلك القوات. أما الديمقراطية فقد رأى فيها حيلة لاستغلال الأغنياء وابتزاز أموالهم ووضعها فى جيوب الفقراء، كما اعتبر المحاكم الشعبية خطة بارعة لتوزيع المال على الآلاف الستة من المحلفين، ولحمل حلفاء أثينا على صرف أموالهم فيها أثناء انتظارهم الفصل فى قضاياهم. بعد ذلك نعى الكاتب على الديمقراطية - كما نعى أفلاطون عليها فيما بعد - أنها لا تمكِّن المرء حتى من تمييز الرقيق إذا ما احتك به فى الطرقات. وفى هذا ما يقطع بأن أفلاطون لم يكن مبدعًا أو مجددًا عندما هجا الدولة الديمقراطية فى الكتاب الثامن من «الجمهورية».

ومن المقطوع به كذلك أن الشعب الأثينى لم يكن غريبًا عن مناقشة الأسس التى قامت عليه البرامج الاجتماعية المختلفة، من ذلك أن أرستوفان (Aris-tophanes) أدار مسرحيته الكوميدية (نساء فى المجلس[٤]) التى مثلت حوالى سنة ٤٩٠ ق. م. حول موضوعى حقوق المرأة وإلغاء الزواج. وهذا يدعو إلى الاعتقاد بارتباط ذلك بالمبدأ الشيوعى (Communism) الذى دعا إليه أفلاطون جديًا فى الوقت نفسه تقريبًا. ففى تلك الرواية الكوميدية تحاول النساء طرد الرجال من حلبة السياسة، وتشيد بفكرة إلغاء الزواج، وأن يظل الأطفال على جهل بوالديهم، وأن يكونوا على الشيوع أبناء شيو الجماعة. أمّا الأعمال فيقتصر أداؤها على الأرقاء، كما تلغى المقامرة والسرقة والتقاضى. ولا تزال علاقة هذه الآراء بما جاء فى محاورة «الجمهورية» غامضة؛ إذ لم يعلم أى المؤلفين أفلاطون أو أرستوفان كان أسبق نشرًا لآرائه[٥]. على أن هذه المسألة ليست بذات بال؛ إذ يبدو أن أرستوفان لم يهاجم الفلسفة النظرية، وإنما هاجم الآراء الخيالية الديمقراطية المتطرِّفة، ولا بد أن الجمهور الأثينى كان يدرك تمام الإدراك كل ما عناه المؤلف فى روايته، إذ إن الغرض الرئيسى من الملهاة (الكوميدية) إنما هو أن تنفذ إلى أذهان المستمعين. ونخلص من ذلك إلى أن الجمهور الأثينى فى أوائل القرن الرابع على الأقل لم يكن ليجد غضاضة فى أن ننتقد نظمه السياسية والاجتماعية بمثل هذا النقد اللاذع. ومرة أخرى نقول إن أفلاطون لم يكن مجددًا فيما جاء به، وإنما حاول فقط أن يتناول بالبحث مركز المرأة الاجتماعى بصورة جدِّية، وهى مشكلة هامة لا تزال قائمة حتى اليوم، مهما تبلغ العناية ببحثها.

النظام فى الطبيعة والمجتمع

من الواضح إذن أن الأفكار والبحوث المتعلقة بالشئون السياسية والاجتماعية قد سبقت النظرات السياسية الواضحة المعالم، وأن الآراء السياسية المتفرقة - قلت أهميتها الذاتية أم كبرت - كانت من المعلومات العامة قبل أن يحاول أفلاطون صياغتها فى فلسفة محكمة. كما ذاعت كذلك بعض أفكار عامة لم تكن

سياسية بحتة، بل كانت نوعًا من وجهات النظر الثقافية، ولكن وجد فيها الفكر السياسى ميدانًا خصبًا للنمو فتحددت اتجاهاته للمرة الأولى.

وهنا أيضًا وجدت الأفكار ونودى بها قبل أن تُصاغ كمبادئ فلسفية. وبرغم ما فى هذه الفروض من غموض فإن لها أهميتها، إذ إنها تساعد إلى حد كبير على تحديد التفسيرات المقبولة عقلاً للنظريات، وبذلك يمكن تعرف الاتجاه الذى قد تتخذه النظريات اللاحقة.

وكما ذكرنا فى الفصل السابق كان محور نظرية الإغريق عن الدولة فكرة التوافق والتناسب فى حياة مشتركة لأعضاء الجماعة، ولذلك أشاد سولون بتشريعه، لأنه حقق هذا التوافق أو التوازن بين الغنى والفقير، فنال كل منهما حقه العادل.

والحديث عن أهمية التناسق والتناسب فى آراء الإغريق عن الجمال والأخلاق حديث ذائع لا حاجة إلى تكرار الخوض فيه، وقد ظهرت الآراء عند مولد الفلسفة الإغريقية حين حاول أنكسماندر (Anaximander) تصوير الطبيعة كنظام قائم على كيفيات متعارضة (كتعارض الحرارة والبرودة مثلاً)، ولكنها تخرج عن مادة أولى لا كيف لها.

فالتناسق والتناسب - أو «العدالة» إن شئت - هو المبدأ الأقصى فى جميع المحاولات الأولى لاستخلاص نظرية عن العالم الطبيعى. ولذلك قال هرقليطس (Heraclitus): «إن الشمس لا يمكن أن تتجاوز نطاقها المرسوم، فإذا فعلت فإن الإيرينيس (Erinyes) خادمات العدالة، ستكشف أمرها».

وقد رأت فلسفة فيثاغورس بوجه خاص أن التوافق أو التناسب مبدأ أساسى فى الموسيقى والطب والطبيعة والسياسة، ولا تزال العدالة توصف فى إنجلترا فى اللغة الإنجليزية بأنها «عدد مربع» (Square number). وهذه نظرة إلى القياس أو التناسب باعتباره صفة خلقية قد سجلها القول المأثور: «خير الأمور أوسطها» (Nothing too much). ونجد نفس الفكرة الخلقية فى صورة أدبية فى مسرحية يوريبيدس (Euripides) (الفتيات الفينيقيات) حين تلح يوكاستا على ابنها بالتزام الاعتدال متوسلة إليه بأن يقدس:

«المساواة التى تربط الصديق بالصديق، والمدن بالمدن، والحلفاء بالحلفاء.

فإن القانون الطبيعى الذى يحكم البشر ليس شيئًا غير المساواة.

ولقد فرضت المساواة المقاييس على البشر وألزمتهم الوفاء بالكيل والعدد[٦].

ففى البداية إذن كانت الفكرة الأساسية عن التناسق والتناسب تطبق بغير تفرقة كمبدأ طبيعى وكمبدأ خلقى، ولذلك صوّرت من غير تفرقة على أنها من صفات الطبيعة، أو من الصفات التى يمكن توافرها فى الطبيعة البشرية. ومع ذلك فقد ظهر أول تطوّر لهذا المبدأ فى الفلسفة الطبيعية، وهذا التطوُّر أثّر بدوره فى استعماله فيما بعد فى ميدانى الفكر الخلقى والسياسى.

أمّا فى نطاق العلوم الطبيعية فقد اتخذ القياس أو التناسب معنى محدّدًا وفنيًا إلى حد ما، وهو يدل على أن الجزئيات، أو الحوادث المعينة والأشياء التى يتألّف منها العالم الطبيعى، تفسَّر على فرض أنها صور منوّعة أو تعديلات لمادة أولى تظل فى جوهرها واحدة لا تتغير. فالتعارض هنا هو بين الجزئيات العارضة الدائمة التغير، وبين «طبيعة» ثانية غير متغيرة ذات صفات وقوانين أزلية. وقد بلغ هذا التصوُّر، باعتباره مبدأ طبيعيًا، ذروته عندما وضعت على أساسه نظرية الذرة فى أواخر القرن الخامس، وهى النظرية التى ترد جميع الأشياء إلى ذرات لا تتغير، ولكنها تكوّن باجتماعها على أنحاء مختلفة سائر الأشياء المختلفة الموجودة فى العالم.

وقد استمر الاهتمام بالطبيعيات الذى أنتج هذا الاقتراب البديع الأول من النظرة العلمية خلال القرن الخامس. ولكن التحوُّل عن الاهتمام بهذه النظرية بدأ يظهر حوالى منتصف هذا القرن، إذ اتجه الاهتمام نحو الدراسات الإنسانية كقواعد اللغة والموسيقى وفن الخطابة والكتابة، وفى النهاية إلى علوم النفس والأخلاق والسياسة. وترجع أسباب هذا التحوُّل الذى كانت أثينا مركزه الأساسى إلى ازدياد الثروة ونمو الحياة المدنية، وإلى الشعور بالحاجة إلى مستوى أعلى من التعليم، وبخاصة فى فنون مثل الخطابة فى الجمهور التى كانت بالغة الأثر

فى توفير سبل النجاح فى الوظائف العامة للحكومات الديمقراطية. وكانت أداة هذا التحوُّل جماعة المعلمين المتنقلين المسمين بالسفسطائيين (Sophists)، وكانوا يعيشون على ما يؤديه لهم القادرون من تلاميذهم أجرًا للتعليم على أيديهم، وقد يسّر لهم ذلك رفاهية العيش أحيانًا. على أن بلوغ هذا التحوُّل فى الاهتمام ذروته إنما كان بسبب شخصية سقراط العظيمة، مضافًا إليها ما تضمنته محاورات أفلاطون فيما بعد من عرض منقطع النظير لشخصية ذلك الفيلسوف. وقد بلغت نتائج هذا التحوُّل حد الثورة إلى الاتجاه نحو الدراسات الإنسانية كعلم النفس والمنطق والأدب والسياسة والدين. وحتى حين استمر البحث فى العلم الطبيعى - كما فعل أرسطو - فإن المبادئ التى كانت تُفسِّره إنما كانت تستمد إلى حد كبير من ملاحظة العلاقات الإنسانية. ومنذ وفاة سقراط حتى القرن السابع عشر لم يكن همّ الأغلبية الكبرى من المفكرين دراسة الطبيعة الخارجية لذاتها، بصرف النظر عن صلتها بشئون الناس ومصالحهم.

أمّا السفسطائيون فلم تكن لهم فلسفة، بل كانوا يعلمون المواد الدراسية التى يود التلاميذ الموسرون دفع أجر عنها، ولكن منهم مع ذلك من دافع عن وجهة نظر جديدة فيما كان يشغل بال الفلاسفة فى ذلك الوقت، ألا وهى اكتشاف مادة أولى، ثابتة للتغييرات الطبيعية، وهذه الفكرة الجديدة إنسانية فى ناحيتها الإيجابية، إذ تتخذ الإنسان محورًا للمعرفة. أمّا من الناحية السلبية فقد تضمن هذا النظر الجديد تشكّكًا فى المذهب القديم القائل باستخلاص المعارف من العالم الطبيعى. وهذا هو أحسن معنى لقول بروتاجوراس المأثور «الإنسان مقياس الأشياء جميعًا، هو مقياس وجود ما يوجد منها، ومقياس لا وجود ما لا يوجد». وبعبارة أخرى: إن المعرفة وليدة الحواس والقوى الإنسانية الأخرى، فهى بالتالى عمل إنسانى بحت. وليس فى أقوال أفلاطون عن بروتاجوراس ما يسوغ أنه كان يعنى حقًا أن يذهب إلى أن الشىء يكون صادقًا فى نظر مَن يراه كذلك، ولو أن أفلاطون نفسه ذهب إلى أن هذا التأويل هو ما يجب أن تفسر به عبارة بروتاجوراس. ولا ريب أنه لو صح ذلك لكانت هذه النظرية انتحارًا أدبيًا لمعلم محترف، والأرجح أنه إنما أراد القول بأن البحث

الملائم لدراسة النوع البشرى هو الإنسان نفسه. وعلى أية حال فإن كانت هذه الفلسفة الإنسانية الجديدة قد استهدفت القضاء على مناهج التفكير التى اتبعها الطبيعيون الأولون، فإنها تكون قد باءت بالفشل الذريع. ولكنها نجحت فى إيجاد ضرب جديد من الاهتمام وخلق اتجاه جديد.

وقد انتهى الفلاسفة القدماء تدريجيًا إلى تصوُّر التفسير الطبيعى كشفًا عن حقائق بسيطة لا تتغير، وإلى أن التغييرات التى تظهر فى كل مكان على وجه الأشياء المادية المحسوسة إنما هى تعديلات لهذه الحقائق. ولكن الإغريق فى القرن الخامس كانوا قد ألفوا تنوع العادات الإنسانية وتشعبها، وذلك عن طريق اتصالاتهم بالأجانب، أو بسبب التغييرات السريعة التى أدخلت على التشريع فى دولهم، فلا غرو إذن أن يجدوا فى العادات والتقاليد ما يماثل المظاهر المتغيرة، كما لا غرو أن يعودوا إلى البحث مرة ثانية عن «طبيعة» أو عن مبدأ دائم، يمكن على أساسه رد المظاهر العديدة إلى نظام ثابت.

وبذلك تكون المادة التى قال بها الفلاسفة الطبيعيون من قبل قد عادت إلى الظهور فى صورة جديدة، باعتبار أنها «قانون الطبيعة» الأولى النافذ خلال الصفات والتغيرات التى لا تنتهى للظروف الإنسانية. وإذا تيسّر كشف مثل هذا القانون الأبدى فقد يكون فى ذلك استقامة الحياة الإنسانية لحد ما. ومن ثم استمرت فلسفة الإغريق السياسية والأخلاقية تجرى على نفس النهج القديم الذى وضعته فلسفة الطبيعة، وهو البحث عن الثبات وسط التغير، والوحدة وسط الكثرة.

وكان موضع التساؤل بعد ذلك هو الصورة الممكنة لهذا العنصر الدائم فى حياة البشرية؛ فما هى حقيقة هذا العنصر غير المتغير فى الطبيعة البشرية، والذى يشترك فيه الناس جميعًا مهما خلعت عليهم العادات والتقاليد من طلاء يبدو وكأنه «طبيعة ثانية»؟. وما هى تلك المبادئ الدائمة فى العلاقات الإنسانية التى تبقى بعد أن تزول عنها كل ما تدثرت به، مع العرف، من صور أو مظاهر غريبة؟.

على أنه من الواضح أن مجرّد افتراض وجود طبيعة للإنسان، وأن بعض صور

العلاقات البشرية سليمة وصحيحة، لا تحسم بحال كنه هذا المبدأ. ثم ما هى النتائج التى ستترتب على معرفتنا بذلك المبدأ؟ وكيف تبدو العادات والقوانين الخاصة بالأمة التى ينتمى إليها الفرد إذا قورنت بهذا المبدأ؟. هل تؤيد ما فى الفضائل الموروثة من حكمة جارية ومعقولة؟. أو تكون هدّامة ومدمرة لها؟ فإذا اهتدى الناس فى عملهم إلى السبيل «الطبيعى» فهل يظلون على ما هم عليه من وفاء لأسرهم وإخلاص لأوطانهم؟.

وعلى هذا النحو انصهرت أصعب النظريات السياسية وأكثرها إبهامًا فى بوتقة الفلسفة السياسية، ألا وهى النظرية الطبيعية باعتبار أن فيها الحل لجميع التعقيدات التى تبدو فى سلوك البشر، سواء أكانت نفسية أم أخلاقية. فقد عرضت حلول مختلفة يستند كل منها إلى ما ظنه صاحبه «القانون الطبيعى»، وكان جميع الناس مجمعين على أن هناك مبدأ طبيعيًا فيما عدا جماعة الشكاك الذين أعلنوا آخر الأمر فى سآمة وملل أن أى شىء طبيعى كأى شىء آخر، وأن العرف والعادة رب جميع الأشياء، وبعبارة أخرى أن هنالك قانونًا إذا أمكن تفهمه دلّ على بواعث التصرُّفات الإنسانية، ولماذا يظن الناس أن بعض طرق السلوك شريف وخير، والبعض الآخر دنىء وشر.

الطبيعة والعُرف

توجد براهين عديدة تقطع بانتشار الجدل بين الأثينيين فى القرن الخامس حول موضوع الطبيعة فى مقابل التقاليد. وربما أمكن أن نستخلص من هذا الجدل، كما أمكن استخلاص الكثير من وجهات النظر الأخرى فى مناسبات سابقة، من وجهة نظر الثائرين الذين ذهبوا باسم قانون أسمى إلى نقد التقاليد القائمة والقوانين النافذة فى المجتمع. وفى الأدب الإغريقى مثل تقليدى يمكن الاستشهاد به نجده فى تمثيلية سوفوكليس (Sophocles) مسرحية أنتيجون (Antigone)، وفيها ـ وربما لأول مرة فى التاريخ ـ عالج فنان موضوع الصراع بين الواجب حيال القانون البشرى، والواجب حيال القانون الإلهى. فعندما اتهمت أنتيجون بخرق القانون حين أدّت الشعائر الجنائزية على جثة أخيها، أجابت الملك كريون (Creon) بقولها:

«حقًا إن هذه القوانين لم يأمر بها زيوس (Zeus) ولا العدالة الجالسة على العرش مع الآلهة، أمرت بهذه القوانين التى صنعها البشر، ولست أدرى كيف تستطيع أيها الرجل الفانى أن تلغى قوانين السماء الخالدة غير المكتوبة وتعبث بها، والتى لم تولد اليوم أو بالأمس، والتى لا تفنى يومًا ولا يعرف فى أى يوم انبعثت[٧]».

هذا التشبيه بين الطبيعة والقوانين السماوية، وذلك التضاد بين ما جرت به التقاليد وما هو حق حقًا، قدّر لهما أن تكونا بمثابة دستور لنقد المساوئ. فلعب هذا النقد المؤسس على قانون الطبيعة دوره بشكل متجدّد وبصورة متكررة خلال التاريخ المتأخر للفكر السياسى. ومن الأمثلة على ذلك استخدام يوريبيدس (Euripides) أيضًا لهذا التعارض السالف الذكر فى إنكار صحة الفوارق الاجتماعية القائمة على أساس المولد حتى بالنسبة للرقيق ـ وهو موضوع شائك بالنسبة للجماعة الأثينية حينذاك ـ فقال: «إن هناك أمرًا واحدًا يجلب العار على الأرقاء هو الاسم، ولا يفضلهم الأحرار فيما عدا ذلك بشىء، فكل منهم يحمل روحًا سليمة[٨]»، كما قال أيضًا: «الرجل الأمين هو رجل الطبيعة النبيل[٩]».

ولقد عرف النقاد الأثينيون فى القرن الخامس قبل الميلاد أن لمجتمعهم جانبًا فاسدًا، وأن النقد الموجّه إليه إنما يرتكز على الاحتكام إلى الحق الطبيعى والعدالة. لا إلى الفروق العارضة التى فرضتها التقاليد.

ومن الناحية الأخرى لم يكن الأمر يدعو بحال إلى تصوُّر الطبيعة على أنها تفرض مقاييس المثل العليا للعدل والحق. فالعدالة ذاتها يمكن تصوُّرها كعرف لا سند له غير قانون الدولة نفسها، وأن الطبيعة قد تبدو لا خلقية بالمعنى المتعارف عليه. ويرتبط هذا النظر باتجاهات السفسطائيين المتأخرين الذين وجدوا من مصلحتهم أن يصدموا مشاعر المحافظين بإنكارهم أن الرق ونبالة المولد أمران طبيعيان. ومن ثم ينسب إلى الخطيب ألقيداماس (Alcidamas) القول بأن الله قد خلق جميع الناس أحرارًا ولم تجعل الطبيعة أى واحد منهم عبدًا. على أن أكثر ما صدم شعور المحافظين كار السفسطائى أنطيفون (Anti-

phon) وجود أى فارق طبيعى بين الإغريق والبرابرة. فكانت نهاية القرن الخامس إذن فترة تميَّزت بأن شاهد فيها الآباء أشد التحامل من الأبناء على آرائهم دون كبير احترام.

ومن حُسن الطالع أننا نعرف بعض الآراء السياسية للسفسطائى أنطيفون من الأجزاء القليلة التى تبقت من كتابه «فى الحقيقة»(١٠). فهو يؤكد فى جزم ووضوح أن القانون هو مجرّد تعارف واتفاق، ومن ثم كان مضاداً للطبيعة، ومع ذلك فإن أفضل وسيلة للحياة هى أن يحترم المرء القانون أمام الناس. فإن لم يجد رقيبًا اتبع الطبيعة التى تعنى أن يعمل الشخص فى تصرفاته لمصلحته الخاصة، وأن لا ضرر على الفرد من انتهاك القانون إلا أن يرى وهو يفعل ذلك، وهو أمر لا يعدو أن يكون مسألة رأى. أمّا معارضة المرء للطبيعة فلها نتائج وخيمة لا يمكن تفاديها، إن معظم ما هو عدل من ناحية القانون يعارض الطبيعة، وإن الأشخاص الذين ينقصهم الاعتداد بأنفسهم يخسرون غالبًا أكثر مما يكسبون. وإن العدالة بالصورة التى يراها القانون معدومة الفائدة بالنسبة لمن يتعلقون بها؛ إذ إنها لا تمنع وقوع الضرر ولا تصلحه بعد وقوعه. ولقد كانت الطبيعة فى نظر أنطيفون هى ببساطة الأنانية وحب المصلحة الذاتية، ولكن يلاحظ بوضوح أنه كان يضع المصلحة الذاتية كمبدأ أخلاقى متعارض مع ما يسمى بالأخلاق. فمن يتبع الطبيعة يبذل لصالح نفسه دائمًا غاية الجهد المستطاع.

يتضح من هذه المقتطفات أن نظرات أفلاطون عن العدالة فى مطلع «الجمهورية» لم تكن من بنات أفكاره. كما نجد نفس الاتجاه فى قول ثراسيماخوس (Thrasymachus): إن العدالة ليست إلا «مصلحة الأقوى»، إذ إن الطبقة الحاكمة فى كل دولة هى التى تضع القوانين التى تراها أحفظ لمصالحها. والطبيعة هى حكم القوة وليست حكم الحق. ويذهب كاليكلس (Cal-licles) إلى فكرة مشابهة، ولكنها أكثر رونقًا حيث يقول فى محاورة جورجياس (Gorgias): إن العدالة الطبيعية هى حق الرجل القوى. وإن العدالة القانونية هى ذلك الحاجز الذى تقيمه جماعات الضعفاء لحماية أنفسهم. أو بنص عبارته: «لو

وجد رجل لديه القوة الكافية لداس بقدميه كل تعاليمنا وتعاويذنا وتمائمنا. وكل قوانيننا التى تتعارض مع الطبيعة[11]».

ونجد مثل هذا الاتجاه فى تلك الخطبة الشهيرة، التى ألقاها مبعوث أثينا إلى جزير ميلوس (Melos) وذكرها ثيوسيديدس (Thucydides) فقد جاء فيها: «إن الآلهة التى تؤمن بها والناس الذين تعرفهم إنما يحكمون حتمًا وحيثما استطاعوا وفقًا لقانون من وحى طبيعتهم». ويبدو بوضوح أن ثيوسيديدس قد أراد بذكر هذه الخطبة أن يُبيِّن روح السياسة الأثينية إزاء حلفائها.

ومما لا شك فيه أنه ليس من المتعين أن تتضمن النظرية التى توحِّد بين الطبيعة والأنانية نفس المدلولات المناهضة للمجتمع التى ذكرها أنطيفون أو التى استعرضها أفلاطون من خطب كاليكلس. وفى الكتاب الثانى من الجمهورية نجد جلوكون (Glaucon) يشرح هذه النظرية باعتدال أكثر، كنوع من العقد الاجتماعى الذى اتفق الناس فيه على ألا يتسببوا فى الإضرار بغيرهم حتى لا يصيبهم الأذى من هذا الغير. وإذا كانت قاعدة الارتكاز فى هذا النظام ستظل هى الأنانية، فإن حب المصلحة الذاتية حبًا مستنيرًا يمكن أن يتلاءم مع العدالة والقانون. ولئن كان هذا النظر لا يدعو إلى الخروج على القوانين، فإنه مع ذلك لا يتمشى مع فكرة أن المدينة هى عيشة مشتركة كما سبق البيان. فليس من روح الجماعة القول بأن يأخذ الإنسان فيها من أخيه قدر ما يستطيع مقابل ما يعطيه، ولذلك هاجم أرسطو هذه النظرية فى كتابه «السياسة» وعزاها إلى ليقوفرون (Lycophron) السفسطائى الذى كان من الرعيل الثانى لجماعة السفسطائيين، والذى تتلمذ على يد جورجياس، ولذلك يحتمل أن يكون قد ظهرت فى أوائل القرن الرابع صورة ما لنظرية العقد، كتطوّر منشق من مبدأ حُب المصلحة الذاتية، التى قامت فى مستهل القرن الرابع قبل الميلاد. وقد عادت هذه الصورة من الفلسفة السياسية إلى الظهور عند الأبيقوريين (Epi-cureans) فيما بعد.

وعلى ذلك، وقبل نهاية القرن الخامس، أخذ التعارض بين الطبيعة والتقاليد يمتد فى اتجاهين رئيسيين، يصوّر أولهما الطبيعة كقانون للعدل والحق

المتأصلين فى البشر وفى الكون. وقد استند هذا الرأى حتمًا إلى افتراض أن النظام فى الكون حكيم ونافع. وأنه وإن أمكن أن تكون إساءة استعماله محل نقد، إلا أنه كان بطبيعته أخلاقيًا، وفى نهاية الأمر دينيًا.

أمّا الاتجاه الثانى فقد رأى أن الطبيعة لا خلقية، وأنها ـ كما تتجلى فى البشر ـ أنانية واعتداد بالذات ورغبة فى المتعة والسلطان، وكان يمكن لمثل هذا النظر أن يتطوّر إلى نوع من النظرية النيتشية (Nietzschean) الخاصة بالتعبير عن الذات. كان يمكن أن تتطوّر صورتها المعتدلة إلى نوع من النفعية، وأن تتحوّل صورها المتطرّفة إلى مذاهب مضادة للجماعة. وبذلك تكون قد جدت فى القرن الخامس قبل الميلاد أفكار، إن لم تبلغ حد التنظيم أو التجريد، فإنها عرضت للبحث والمناقشة معظم النظريات الفلسفية التى برزت فى القرن الرابع، ولعلها لم يكن يعوزها إلا أن تمر أثينا بمثل تلك الأيام السوداء التى عاصرت خواتيم حرب البيلوبونيز، لتطبع الشعب الأثينى بالطابع التأملى أكثر من الطابع العملى، وتجعل مدينته «مدرسة الهليلينيين» بصورة لم تخطر قط على بال ثيوسيديدس.

سقراط

كان سقراط هو الرسول الذى حوّل تلك الاتجاهات الفكرية المتناثرة إلى فلسفة محدّدة المعالم، وإليه يرجع الفضل فى كل التطورات التى تمخّضت عنها هذه الفلسفة. فقد أثرت شخصيته النفاذة فى أقوام أقصى ما يكونون تباينًا فى طباعهم وأخلاقهم، ومن آرائه اشتقت أفكار واستخلصت نتائج جد متعارضة فيما بينها من الناحية المنطقية. ومن الواضح أنها جميعًا مستمدة من شخصية سقراط.

فقد وجد أنتستينس (Antisthenes) مثلاً سر شخصيته كامنًا فى قدرته على التحكُّم فى ذاته، وتوسع فى هذا الرأى حتى انتهى إلى نظرية خاصة بقواعد الأخلاق، قوامها إنكار الخير فى الإنسان، فى حين وجد أريستبوس (Aristippus) سر هذه الشخصية ذاتها كامنًا فى قدرتها اللا محدودة على الاستمتاع، وتوسع بدوره فى هذا الرأى إلى بسط نظرية لقواعد الأخلاق قوامها اللذة ـ وهذان

وجهان مختلفان كل الاختلاف لفكرة كاليكلس عن الرجل القوى الذى يستطيع أن يطأ بقدميه ضعف الصلات الاجتماعية. على أن هذه الاتجاهات الفلسفية كانت تبدو ذات أهمية قليلة فى أول الأمر، فقد غضت الأبصار عنها روائع أفلاطون وأرسطو، ولكن مع الزمن تمثل الجميع فى سقراط المثل الأعلى للفيلسوف. ويبدو من المؤكد أن دراسات أفلاطون ـ وهو أعظم تلاميذ سقراط ـ قد تضمنت جانبًا أكبر من شخصيته، وتصويرًا أصدق لآرائه. على أننا نجد لدى سائر تلاميذ سقراط صدى لرد الفعل الإنسانى الذى بدأه السفسطائيون فقد كان جل هم سقراط فى سنوات عظمته الفكرية على الأقل هو الأخلاق، أو باختصار ذلك السؤال المحيِّر عن التقاليد المحلية الكثيرة المتغيّرة، وعن الحق الصحيح الثابت.

وهو على خلاف السفسطائيين قد أدخل فى نظريته الإنسانية القدر التقليدى المعقول من الفلسفة الطبيعية القديمة، فتميّزت تعاليمه بإيمانه أن الفضيلة هى المعرفة، وأنها بالتالى قابلة للتعليم والتعلُّم، فضلاً عن الطريقة التى نسبها إليه أرسطو وهى البحث عن التعاريف الدقيقة. وبهذين الأمرين أمكن الكشف عن قاعدة عامة للعمل، وأصبح مستطاعًا نشر هذه القاعدة بالوسائل التعليمية المختلفة. وبعبارة أخرى إذا ما أمكن تحديد مدلول الأفكار الأخلاقية، فإنه يصبح ممكنًا تطبيقها علميًا على حالات المعيشة الخاصة، ومن ثم يسهم العلم فى قيام وفى بقاء مجتمع واضح الامتياز. وقد كان إيجاد مثل هذا العلم النظرى الخاضع للبرهان الخاص بالشئون السياسية هو المطلب الذى سعى إليه أفلاطون طوال حياته.

ولا تعرف بدقة النتائج التى انتهى إليها سقراط فى الشئون السياسية، إلا أن ربطه الفضيلة بالمعرفة أمر واضح إلى حد لا يمكن معه إغفاله. ولا بد إذن من أن سقراط كان بوقًا ينقد الديمقراطية الأثينية التى كانت تفترض أن أى إنسان يصلح لشغل أى منصب. وقد بدا ذلك تفصيلاً فى محاورة الدفاع (The Apology) كما ذكره بصفة خاصة زينوفون (Xenophon) فى كتابه «الذكريات»[١٢] (Memorabilia) ومهما يكن من شىء فلا يمكن فهم محاكمة

سقراط والحكم عليه إلا فى ضوء اعتبارات سياسية من ورائها. فمن المرجّح إذن أن يكون الكثير من المبادئ السياسية التى نجدها فى «الجمهورية» لأفلاطون هو فى الحقيقة من فكر سقراط الذى تلقاه عنه مباشرة تلميذه أفلاطون. وأيًا ما كان الأمر فمن المقطوع به أن ما فى «الجمهورية» من طبقة حاكمة تمتاز بالعقل. ومن اتجاه إلى إنقاذ الدولة على يد الحاكم الفيلسوف، كل ذلك كان وليدًا لرأى سقراط بأن الفضيلة هى المعرفة، بما فى ذلك الفضيلة السياسية.

هوامش الفصل الثانى

(١) هيرودوت، الكتاب الثالث، ٣٨.

(٢) يريد المؤلف هيرودوت. (المترجم).

(٣) الكتاب الثالث، ٨٠ - ٨٢.

(٤) تسمى هذه التمثيلية باليونانية Eccelesiazusae، حيث يتهكم فيها أرستوفان من فكرة أفلاطون فى جمهوريته عن شيوعية المال والنساء. وتتزعم براكساجورا (Praxagora) جماعة من النساء يلبسن ملابس الرجال ويدخلن المجلس لإصلاح الدستور. (المترجم).

(٥) ناقش جيمس آدم فروضًا مختلفة فى طبعته للجمهورية، المجلد الأول، ص ٣٤٥. وشيوعية المرأة مألوفة لقراء هيرودوت، انظر الكتاب الرابع، ١٠٤، ١٨٠. وانظر أيضًا يوريبيدس، المقطوعة ٦٥٥ (دندوروف).

(٦) عن إرنست باركر فى كتاب «النظرية السياسية للإغريق» (١٩٢٥) ص ٤٣، حيث روى القصيدة.

(٧) ٤٥٠ - ٤٥٧ (ترجمة ستور Storr). وتوحى فقرة فى ليسياس (ضد أندوقيدس ١٠) بأن الفكرة جاءت من خطبة لبركليس.

(٨) إيون ٢، ٨٥٤ - ٥٦ (ترجمة واى Way).

(٩) قطعة ٣٤٥ (دندورف). ترجمة باركر.

(١٠) بردى أكسيرنخوس Oxyrhinchus رقم ١٣٦٤، المجلد ١١، ص ٩٢. وكذلك فى إرنست باركر، نظرية الإغريق السياسية، أفلاطون والسابقون عليه. ولا ينبغى الخلط بين أنطيفون السوفسطائى وبين أنطيفون الذى قاد الثورة الأوليجاركية فى أثينا سنة ٤١١، ولو أنهما كانا متعاصرين.

(١١) ٤٨٤ (عن ترجمة جويت).

(١٢) الكتاب الأول، الفصل الثانى، ٩.

مراجع مختارة
الفصل الثانى
SELECTED BIBLIOGRAPHY

Greek Political Theory: Plato and his Predecessors. By Ernest Barker. 2nd ed. London, 1925. Chs. 3, 5.

Greek Philosophy. Part. I. From Thales to Plato. By John Burnet. London, 1920. Book II.

"The Age of Illumination". By J. B. Bury. In the Cambridge Ancient History, Vol. V (1927), ch. 13.

Before and after Socrates. By F. M. Cornford. Cambridge, 1932.

The People of Aristophanes: A Sociology of Old Attic Comedy. By Victor Ehrenberg. Oxford, 1943.

"The Old Oligarch". By A. W. Gomme. In Athenian Studies Presented to William Scott Ferguson. Cambridge, Mass., 1940.

Greek Thinkers: A History of Ancient Philosophy. By Theodor Gomperz. Vol. I. Eng. trans. By Laurie Magnus. New York, 1901. Book III, chs, 4- 7. Vol. II. Eng. trans. By G. G. Berry. New York, 1905. Book IV, chs, 1- 5.

Paideia: The Ideals of Greek Culture. By Werner Jaeger. Eng. trans. By Gilbert Highet. 3 vols. New York, 1939- 44. Book II.

Society and Nature: A Sociological Inquiry. By Hans- Kelsen. Chicago, 1943. Part. II.

Greek Thought and the Origin of the Scientific Spirit. By Léon Robin. Eng. Trans. By M. K. Dobie. New York, 1928. Book III, chs. I, 2.

Socrates. By A. E. Taylor. London, 1933.

الفصل الثالث
أفلاطون ـ الجمهورية

ذهبت هزيمة أثينا فى حرب البيلوبونيز بأطماعها الإمبراطورية، ولكن تغير وضعها لم يحل دون استمرار تأثيرها فى حياة اليونان، بل فى حياة العالم القديم كله. فبعد أن فقدت إمبراطوريتها تحوّلت تدريجيًا إلى كعبة ثقافية لبلاد البحر المتوسط، وحافظت على هذه المكانة حقبة طويلة حتى بعد زوال استقلالها السياسى، بل لأجل طويل بعد الميلاد، فكانت مدارسها لتعليم الفلسفة والعلوم والخطابة على رأس المعاهد الأوروبية الكبيرة التى تخصصت بعد ذلك فى التعليم العالى، وفى البحث الذى يُصاحب بالضرورة الدراسات العليا، وقد أمها الطلاب من روما ومن جميع بلاد العالم القديم. وكانت أكاديمية أفلاطون أول مدرسة فلسفية، ولو أن إيزوقراط (Isocrates) الذى عنى بصفة خاصة بتدريس الخطابة وفن الإلقاء قد فتح مدرسة قبل ذلك ببضع سنين. أمّا مدرسة أرسطو فى اللوقيون (Lyceum) فقد افتتحت بعد ذلك بحوالى خمسين عامًا، ثم أنشئت بعد أرسطو بقرابة الثلاثين عامًا مدرستان كبيرتان: هما المدرسة الأبيقورية، والمدرسة الرواقية (Stoic).

ومما لا شك فيه أن هذا الاتجاه نحو التخصص الأكاديمى قد بدا لمن نبغوا تلقائيًا فى الحياة وفى الفن أيام بركليس، كنكسة منيت بها عبقرية الأثينيين. ولعله من الحق أن الإغريق ما كانوا ليتجهوا نحو الفلسفة، أو على الأقل على الصورة التى اتجهوا بها، لو أن حياة أثينا ظلت سعيدة ومزدهرة بمثل ما تحقق لها فيما يبدو عندما ألقى بركليس خطبته فى الرثاء التى سجل فيها شهرتها

العظيمة. ومع ذلك فما من شك فى أن تعليم المدارس الأثينية قد أسهم فى الحضارة الأوروبية بنصيب لا يقل عن نصيب فن القرن الخامس، وقد كانت هذه المدارس بداية الفلسفة الأوروبية، وبخاصة فيما يتعلق بالسياسة وغيرها من الدراسات الاجتماعية. وفى هذا الميدان كانت كتابات أفلاطون وأرسطو تعد بواكير الإنتاج الرائع للفكر الأوروبى. وقد بدأت هذه الكتابات بخطوات بدائية، ولم يكن هنالك ما يمكن أن يعتبر بحق مجموعة متمايزة بالصورة الواضحة المعروفة فى العصر الحديث، وكانت العلوم والروابط التى تصل بعضها ببعض لا تزال فى خطورتها الأولى، ولكن عندما تمت جميع مؤلفات أرسطو - سنة ٣٢٣ ق. م. - استقرت الخطوط العامة للمعرفة، فى الفلسفة، والعلوم الطبيعية، وعلوم السلوك الاجتماعى، والنقد، والفن، وتحددت بصورة تقبلها الفكر الأوروبى فى كل عهد من العهود التاريخية اللاحقة. ومن المؤكد أن أحدًا من المشتغلين بالتعليم لم يستطع أن ينتقص من اطراد التخصص أو ارتقاء مستوى الدقة الفنية الذى حققته المدارس، وذلك بالرغم من أن ما جاءت به كان أكاديميًا وبعيدًا عن واقع النشاط الاجتماعى.

الحاجة إلى العلوم السياسية

وُلد أفلاطون حوالى سنة ٤٢٧ ق. م. من أسرة أثينية عريقة. ولقد نسب الكثيرون من الشراح نقده للديمقراطية إلى أرستقراطية منبته، ومن الثابت أن أحد أقاربه كان من كبار رجال الثورة «الأولجاركية» التى نشبت سنة ٤٠٤ ق. م. إلا أنه يمكن تفسير موقفه هذا على نحو آخر، إذ إن أفلاطون لم يكن أقل ثقة بالديمقراطية من أرسطو الذى لم يكن من سلالة النبلاء، بل ولا من الأثينيين، والحقيقة أن الأمر الأساسى الذى أثر فى تفكير أفلاطون هو مصاحبته منذ صباه لسقراط، فقد أخذ عنه الفكرة الأساسية التى سيطرت دائمًا على فلسفته السياسية، وهى أن الفضيلة هى المعرفة، ومقتضى ذلك هو الاعتقاد من الناحية الموضوعية بأن هناك حياة طيبة لكل من الأفراد والدول، ويمكن أن تكون مناط الدراسة وأن تحدد بوسائل علمية منظمة، وأن يعمل بذلك على تحقيقها عقلا،

وهذا يفسر لماذا كان أفلاطون يبدو فى بعض النواحى أرستقراطيًا؛ إذ إن مستوى التكوين المدرسى الذى يتطلبه كان غير ميسور للجماهير أو للرأى العام. ولمّا كان أفلاطون قد بلغ نضجه فى أواخر الحرب «البليبونيزية» فلم يكن متوقّعًا أن يشارك بركليس تحمسه للحياة الديمقراطية «السعيدة ذات النظم المتغيرة». ولقد جاءت أفكاره الأولى عن السياسة والتى سجلها فى «الجمهورية» فى وقت كان فيه أكثر ما يكون إعجابًا بنظام أسبرطة العسكرى، وقبل أن تُثبت مأساة الإمبراطورية الإسبرطية ما اتضح من تفاهة هذا النظام.

ولقد أبان أفلاطون فيما كتبه عن تاريخ حياته ـ مما نجده فى الخطاب السابع[1] ـ كيف تطلع فى شبابه إلى الاشتغال بالسياسة، وكيف ترقب أن يؤدى نجاح ثورة الثلاثين الأرستقراطية (سنة ٤٠٤ ق. م.) إلى إدخال إصلاحات جوهرية يكون له فيها نصيب، إلا أن تجربة الشعب لحكم الأولجاركية سرعان ما جعلت الديمقراطية بمثابة العصر الذهبى، ولو أن هذه الديمقراطية ما إن أعيدت حتى أثبتت عدم صلاحيتها بإعدام سقراط.

ويسترسل أفلاطون فيقول:

«كانت نتيجة ذلك أننى بعد أن كنت متلهفًا إلى أقصى حد للاشتغال بالشئون العامة،. أنعمت النظر فى معترك الحياة السياسية فراعنى تلاحق الأحداث فيها وأخذ بعضها برقاب بعض، فأحسست بدوار، وانتهى بى المطاف إلى أن أتبيَّن بوضوح أن جميع أنظمة الحكم الموجودة الآن، وبدون استثناء، أنظمة فاسدة، فدساتيرها جميعًا أدنى إلى أن تكون مستعصية على الإصلاح ما لم تجتمع لإصلاحها معجزة من المعجزات القديمة يُصاحبها حُسن التوفيق. وقد دفعنى ذلك إلى أن أقول فى إطراء الفلسفة الصحيحة: «إنها ترفعنا إلى مكان ممتاز يمكننا فى كل حالة من تعرف ما هو خير للجماعات وللأفراد على السواء، وأنه لا سبيل إلى تحقيق حياة أسعد للجنس البشرى إلا بإحدى وسيلتين: فإمّا أن يتولى مقاليد الحكم جمهرة الفلاسفة السائرين على نهج الفلسفة الصحيحة الحقة، وإمّا أن تحول الطبقة الحاكمة المهيمنة على الشئون السياسية ـ بمعجزة من معجزات الإرادة الإلهية ـ إلى فلاسفة حقيقيين[2].

وبالرغم من أن أفلاطون لم يذكر شيئًا فى هذا الخطاب عن مدرسته، فإن هذا الخطاب يغرى فى إلحاح بالظن بأن فى هذه الفقرة ما ينم عن البواعث التى حدت به إلى إنشاء مدرسته، ويغلب أن يكون قد كتب هذا الخطاب خلال السنوات القليلة التى تلت عودته إلى أثينا سنة ٣٨٨ ق. م. بعد رحلاته الطويلة. ولا شك أن أفلاطون لم ينشئ الأكاديمية لغرض محدد بالذات، فمن المبالغة إذن القول بأنه أراد إنشاء معهد لدراسة السياسة دراسة علمية وتدريب رجال على الحكم. فإن فكرة التخصص لم تكن قد بلغت حينذاك مثل هذا المدى، ولم يكن أفلاطون يفكر فى أن السياسة تحتاج إلى الفلاسفة، لأنها تحتاج إلى رجال تدربوا على صناعة الإدارة والتشريع. بل لعله كان يرى حاجة السياسة إلى رجال أرهفت المرانة العقلية إدراكهم، وقوت ملكتهم على تفهم الحياة الطيبة، وجعلتهم قادرين على التمييز بين الغث والسمين، والمفاضلة بين الوسائل المناسبة وغير المناسبة لتحقيق الخير. فقد كانت المشكلة امتدادًا لموضوع التمييز بين الطبيعة والعرف، مما شغل أذهان الإغريق خلال النصف الثانى من القرن الخامس، وبذلك كان الأمر فى تصوُّر أفلاطون جزءًا هامًا من مشكلة عامة هى: التمييز بين المعرفة الحقيقية، وبين المظهر والظن والوهم الخادع. فما من دراسة متقدمة لفرع من فروع المعرفة - كالمنطق والرياضيات مثلاً - إلا وتدخل فى نطاق تلك المعرفة. وفى الوقت نفسه يلاحظ أن أفلاطون - بما كان له من إيمان بأن المعرفة الحقة وتزويد الملوك بها هما الأمل الوحيد فى خلاص الدول - لم يكن يتمنى ويتوقع أن يؤدى معهده إلى بعث المعرفة الحقة ونشر الفلسفة، بدلاً من تلك الفنون الزائفة كالخطابة. ولا شك أنه آمن فيما بعد بأن فن الحكم أسمى فن، أو أنه علم الملوك.

وفى عام ٣٦٧ و٣٦١ قبل الميلاد قام أفلاطون برحلتيه الشهيرتين إلى سراقوسة (Syracuse) لمساعدة صديقه ديون (Dion) فى تثقيف وتوجيه الملك الصغير ديونيسيوس (Dionysius) الذى رأى فى توليه الحكم فرصته المتمناة لإدخال إصلاحات سياسية بعيدة المدى. فتصوّر ملكًا يافعًا ذا سلطات غير محددة، ولديه الرغبة الصادقة فى الإفادة المزدوجة التى تجمع بين نصائح عالم

وخبير بفن الحكم. وقد رُوى أفلاطون هذه القصة فى خطابه السابع فى أسلوب واضح كل الوضوح. على أن الحقيقة سرعان ما خيّبت آمال أفلاطون، إذ تبيَّن أن الملك المذكور لم يكن راغبًا فى الاستماع إلى النُصح، أو مستعدًا لترويض نفسه على الدراسة أو العمل، وهكذا فشل مشروع أفلاطون فشلاً ذريعًا. على أن ذلك الفشل لا يستشف منه أن غرض أفلاطون كان على أساس واهٍ. فقد كانت النصائح التى بعث بها فى رسائله إلى أتباع ديون (Dion) معقولة ومعتدلة. ويبدو واضحًا أن خطط ديون إنما حطمها فشله الشخصى فى انتهاج سياسة مسالمة وتفاهم مع أهل سراقوسة. وتبيَّن بعض فقرات خطاب أفلاطون السابع أنه أدرك الأهمية العظمى بالنسبة إلى العالم الإغريقى لوجود دولة إغريقية قوية فى صقلية تقف فى وجه أهل قرطاجة. ويدل مثل هذا المنحى من غير شك على نضج فى فن الحكم. وإذا كان قد آمن باستحالة قيام مثل هذه القوة بغير ملكية، فإن هذا القول قد سوغه إلى حد كبير ما قام به الإسكندر من إخضاع الشرق لحكم الإغريق، أمّا فيما يتعلق بمغامرة صقلية فإن أفلاطون قد شعر شعورًا واضحًا بأن عالمًا مثله قضى جيلاً فى الدعوة لفكرة افتقار السياسة إلى الفلسفة، ما كان ليستطيع أن يضن بالمعونة التى طلبها ديون، وفى ذلك يقول:

«لقد خشيت ألا أرى فى نفسى فى النهاية إلا مجرّد ألفاظ، وأن أرانى رجلاً غير قادر على الاضطلاع بأى عمل إيجابى».

وقد نوقشت المسائل المتصلة قليلاً أو كثيرًا بالفلسفة السياسية فى كثير من محاورات أفلاطون، ولكن ثلاثًا منها تناولت هذه المسائل بصورة مباشرة، ومنها يمكن جمع نظرياته، وهذه المحاورات هى «الجمهورية» و«السياسى» و«القوانين»[٣]. وقد كتب أفلاطون «الجمهورية» فى عهد شبابه، أو فى باكورة رجولته تقريبًا، وربما خلال خطوات إنشائه مدرسته. ومع أنه من المؤكد أن هذه المحاورة قد قصد بها أن تكون عملاً قائمًا بذاته، وهذا هو رأى جلة النقاد الذين تأثروا بها، إلا أنه يبدو أن تأليفها قد استغرق عدة سنين، وهناك شواهد أسلوبية تدل على أن الجزء الخاص بمناقشة العدالة فى الكتاب الأول إنما كتب فى تاريخ مبكر نسبيًا. أمّا محاورة «القوانين» من جهة أخرى فهى إنتاجه فى شيخوخته.

ومن المتواتر أن أفلاطون قد أدركته المنية عام ٣٤٧ ق. م. وهو دائب على العمل فى المحاورة المذكورة. وبذلك يمكن القول بأن هناك فاصلاً زمنيًا قد يجاوز ثلاثين سنة بين تدوين «الجمهورية» وكتابة «القوانين»، ويمكن أن تلاحظ فى أسلوب الكتاب الأول حماسة شباب أفلاطون، وذلك فى المرحلة التى أنشأ فيها مدرسته، على حين يكشف كتابه الآخر عن خيبة الأمل التى أحسها مع امتداد العمر، وربما ضاعف إحساسه بها فشل مغامرة سراقوسة التى سبق ذكرها. أمّا «السياسى» فقد كتب بين المحاورتين فى فترة ربما كانت أقرب تاريخيًا إلى «القوانين» منها إلى «الجمهورية».

الفضيلة هى المعرفة

«الجمهورية» من الكتب التى تعز على التصنيف، فهو لا ينطوى تحت أى قسم من أقسام الدراسات الاجتماعية الحديثة أو العلوم الحديثة. ففيه تجد فى الواقع ما يمس كل نواحى فلسفة أفلاطون، كما أن فى مادته من الاتساع ما يمكن معه القول بأنها لم تترك شيئًا من الحياة الإنسانية إلا عالجته، فقد تناول دراسة الرجل الصالح والحياة الصالحة التى لم تكن فى نظر أفلاطون إلا العيش فى دولة صالحة، وكذلك دراسة وسائل معرفة ماهية هذا الخير والسبيل إلى الحصول عليه، ولا غرو أن يتطرّق المرء وهو يعالج موضوعًا بهذا القدر من الشمول إلى كل نواحى النشاط الفردى والاجتماعى. ولذلك لا ينسب كتاب «الجمهورية» إلى أى نوع من المؤلفات، بل ولا ينسب إلى السياسة، أو إلى علم الأخلاق، أو الاقتصاد، أو علم النفس، ولو أنه يشملها جميعًا ويتجاوزها إلى الفن والتربية والفلسفة. وهناك أمور عدة أدّت إلى هذا الاتساع فى مادة الكتاب المذكور اتساعًا يتعذّر على القارئ الأكاديمى أن يقبله. فقد استطاع أفلاطون بفضل أسلوب المحاورات الأدبى الذى استعمله أن يضمن لكتابته شمولاً وحرية فى ترتيب المواد لا تتحمّلها المؤلفات المعتادة. وفوق ذلك فإن العلوم المنوّعة التى أشرنا إليها فيما سبق، لم تكن قد تحدّدت معالمها وتميّزت فيما بينها بالصورة التى عُرفت بها فيما بعد، والتى لا تخلو من الاصطناع. ولكن الأمر الذى يتجاوز فى أهميته الاعتبارين الفنيين الأدبى

والعلمى سالفى الذكر، هو ما سبقت الإشارة إليه من أن الحياة نفسها لم تكن منوعة ومقسمة فى دولة المدينة بالصورة التى نعرفها، اليوم، إذ كانت كل أوجه النشاط الفردى متصلة اتصالاً وثيقًا بصفة المواطن. ومن ثم كان دينه هو دين الدولة، وفنه ـ إلى درجة بعيدة جدًا ـ هو الفن المطبوع بطابعها، ومن شأن وضع كهذا أن يجعل إيجاد الفواصل المميّزة بين تلك الموضوعات متعذّرًا، فالرجل الصالح يجب أن يكون مواطنًا صالحًا، ولم يكن ميسورًا لمثله أن يوجد إلا فى دولة صالحة، فكان من العبث أن يبحث ما هو صالح للفرد منعزلاً عن تقدير ما هو صالح كذلك للجماعة، ولذلك كان من المحتوم أن تتداخل المسائل السيكولوجية والمسائل الاجتماعية، وأن تختلط الاعتبارات الأخلاقية بالاعتبارات السياسية، فيما حاوله أفلاطون من بحوث.

على أن غزارة المادة التى تناولها أفلاطون فى «الجمهورية» وتنوع موضوعاتها والمشاكل التى تتضمنها، لم تدخل دون بروز نظرية أفلاطون السياسية كوحدة جد متسعة بلغت مبلغ البساطة فى تركيبها المنطقى. ويمكن تلخيص أهم مواضع البحث وأكثرها تصويرًا لفلسفة أفلاطون فى قضايا قليلة، مع ملاحظة أنه لم تسدها جميعًا وجهة نظر واحدة فحسب. بل تميّزت كذلك بأنه قد استنبطها فى دقة هائلة بعمليات من التفكير المجرّد لم تخل مع ذلك من ملاحظة النظم القائمة دون أن يزعم هو ارتكازه عليها. ويمكن إلى حد ما أن يعد ذلك التقسيم الوارد فى الكتابين الثامن والتاسع عن أنواع الحكومات باستثناء مما تقدّم، أمّا بحث حالة الدول القائمة بالفعل فقد أجراه أفلاطون لإبراز الفرق بينها وبين الدولة المثالية، ويمكن لذلك إغفاله عند تقديرنا نظرية أفلاطون الرئيسية فى الجمهورية. وبجانب ذلك نجده يعرض نظرية الدولة فى تسلسل مرتبط الفكرة مع التناسق والبساطة فى آن واحد. ولا بد، فى الواقع، من إصرارنا على أن فكرة واحدة تطغى على هذه النظرية هى الحياة السياسية فى دولة المدينة، وأنها من الإمعان فى البساطة بحيث نجحت فى تحقيق غرض أفلاطون من بحثه.

وهذا يُفسر شعوره بالحاجة إلى تكوين نظرية ثانية دون أن يسلم مع ذلك بقصور الأولى، كما يُفسر موقف أرسطو ـ أعظم تلاميذه ـ الذى وإن قبل بعض

النتائج العامة جدًا فى «الجمهورية» نجده فى الجملة أقرب إلى الفلسفة السياسية التى جاءت فى «السياسى» و«القوانين» منه إلى تلك الفلسفة التى شرحها أفلاطون فى «الجمهورية». فالمغالاة فى تبسيط النظرية فى الدولة المثالية السياسية التى تخللت كتابات أفلاطون المبكِّرة (باستثناء مبادئ باللغة العمومية فى طابعها) جعلت تلك الكتابات بمثابة استطراد عارض فى معالجة الموضوع.

إنّ الفكرة الأساسية فى «الجمهورية» قد ساورت أفلاطون فى صورة من وحى نظرية أستاذه سقراط، القائلة «بأن الفضيلة هى المعرفة». وقد عزّزت هذه الفكرة لديه خبرته السياسية الشخصية التعسة، وتبلورت فى إنشاء معهده الأكاديمى لتنمية روح المعرفة الحقة كأساس لفكرة فلسفة صناعة الحكم.

ويمكن القول إن عبارة «الفضيلة معرفة» تُفيد أن هناك خيرًا موضوعيًا يمكن معرفته، وأن الوصول إلى هذه المعرفة ممكنٌ فعلاً بالفحص العقلى أو المنطقى أكثر مما هو ممكن بالبداهة أو الحدس أو حُسن التوفيق. والخير حقيقة موضوعية أيًا كان رأى الناس فيه، وهو قابل للتحقيق، لا لأن الناس يريدونه، بل لأنه خير. وبعبارة أخرى لا تُعدّ الإرادة الفردية فى هذا الشأن إلا أمرًا ثانويًا، فما يريده الناس مرهون بمقدار ما يرونه فيه من خير، ولكن ليس الخير خيرًا لمجرّد أن الناس يريدونه وينتج من ذلك أن الرجل الذى تتوافر له المعرفة - سواء أكان فيلسوفًا أو معلمًا أو عالمًا - ينبغى أن يمكن من الاستحواذ على سلطة نافذة فى الحكومة، وأن يكون مؤهله الوحيد لتلك السلطة هى تلك المعرفة. وهذه هى العقيدة الكامنة وراء كل ما تضمنه كتاب «الجمهورية»، وهى التى حدت بأفلاطون إلى التضحية بكل ناحية من نواحى الدولة لا تندرج تحت مبدأ الحكم المطلق المستنير.

ومع ذلك فإنا حين نفحص هذا المبدأ نجده أرسخ أساسًا مما يبدو لأول وهلة، إذ يتضح بالتحليل أن مشاركة الإنسان للإنسان فى الجماعة إنما ترجع إلى حاجتهما المتبادلة وما تستتبعه من تبادل فى السلع والخدمات. وعلى ذلك فإن مطالبة الفيلسوف بالحكم ليست إلا حالة هامة جدًا لما يوجد حيثما يعيش الناس معًا، وهو أن كل عمل تعاونى إنما يعتمد على قيام كل فرد بنصيبه من العمل.

ولكى نعرف معنى ذلك بالنسبة للدولة يجب أن نحدّد أى الأعمال هو جوهرى. واستقصاء ذلك يصل بنا إلى الطبقات الثلاث، وأهمها وأوضحها من غير شك طبقة الفيلسوف الحاكم. على أن هذا التقسيم فى الأعمال مع الحصول من كل فرد على خير ما يستطيع أداءه ـ أى التخصص فى الوظيفة وهو أساس المجتمع ـ إنما يتوقّف على عاملين أساسيين، هما: الاستعداد الطبيعى والتدريب، والأول موهوب والثانى مسألة خبرة وتعليم. والدولة كمشروع عملى إنما تقوم على ضبط هذين العاملين وتنسيق تفاعلهما، وبعبارة أخرى تعتمد على اكتشاف أحسن الكفايات البشرية وتنميتها بأحسن وسائل التعليم؛ ويعزز مجموع هذا التحليل الفكرة الأصلية، وهى أنه لا أمل فى قيام الدولة الفاضلة ما لم توضع السلطة فى أيدى مَن يعلمون، أى مَن يعلمون أولاً أى الأعمال تتطلبها الدولة الصالحة، ويعلمون ثانيًا ماذا تهيئه الوراثة والتربية للمواطنين الصالحين للقيام بهذه الأعمال.

وعلى ذلك يمكن القول بأن نظرية أفلاطون تنقسم إلى قسمين، أو قضيتين رئيسيتين: الأولى أن الحكومة ينبغى لها أن تكون فنًا يعتمد على المعرفة الصحيحة، والثانية أن المجتمع هو تبادل إشباع الحاجات بين أفراد تكمل مواهبُ بعضهم مواهبَ البعض الآخر. وتعتبر هذه القضية الأخيرة من الناحية المنطقية بمثابة مقدمة للأولى. ولكن نظرًا لأن المفروض أن أفلاطون قد اقتبس المبدأ الأول بكامل عناصره تقريبًا عن سقراط، فإنه يمكن القول بأن المبدأ الثانى قد جاء تعميمًا وبسطًا للمبدأ الأول، وبذلك تكون نظرية سقراط القائلة بأن الفضيلة هى المعرفة قد أثبتت أنها أوسع مدى فى التطبيق مما يبدو لأول وهلة.

عدم كفاية الظن

إن النظرية القائلة بأن الخير ليس إلا المعرفة الصحيحة إنما انحدرت إلى أفلاطون عن النظرية القديمة الخاصة بالتفريق بين الطبيعة والتقاليد،

والمنازعة التى قامت فى هذا الشأن بين سقراط والسفسطائيين، فما لم يوجد شىء جميل جمالاً حقيقيًا وموضوعيًا، وما لم تتفق الفئة العاقلة من الناس على التسليم بذلك، فإنه لا يمكن أن يوجد مستوى ما لفن الحكم كما تمنى أفلاطون أن يكون. ولقد توسّع أفلاطون فى مناقشة هذه المسألة بمختلف فروعها فى الأجزاء الأولى من محاوراته، وذلك فيما أجراه من مقارنات مبتكرة بين السياسى والطبيب أو الصانع الماهر، وكذلك فى مقارنته فى محاورة «جورجياس» التى يقابل فيها بين فن الخطابة وفن الطاهى البارع فى إشباع الشهيّة. وكذلك أيضًا فى انتقاده للسفسطائيين فى محاورة «بروتاجوراس» (Protagoras) لما رآه فى تعاليمهم من ادعاء ومن انعدام المنهج. هذا بالإضافة إلى إسهابه فى المقابلة بين وظيفة التفكير العقلى والإلهام، أو بين المعرفة المنظمة والحدث. ومن هذا القبيل كذلك المناقشات الطويلة التى أجراها حول الفن فى «الجمهورية»، وتقديره المتواضع للفنانين كرجال يحققون نتائج، دون أن يعرفوا كيفية أو سبب تحقيقها. وعلى نفس هذه الوتيرة يسير أفلاطون فى حديثه عن السياسيين وكيف أنهم، حتى العظماء منهم، إنما حكموا بنوع من «الجنون السماوى» - ومن الواضح أنه لا يمكن أن يتمنى أى إنسان جديًا تلقين هذا الجنون المقدس!

على أن صعوبات دولة المدينة ليست فى نظر أفلاطون نتيجة لسوء التعليم وحده، ولقصور القيم المعنوية عند رجال الدولة أو المعلمين فحسب، وإنما ترجع فى الواقع إلى اعتلال مجموع أفراد الشعب، وإلى اعتلال الطبيعة البشرية ذاتها. وقد قال أفلاطون إن الشعب نفسه هو السفسطائى الأكبر. والمسألة الأساسية التى يتردّد صداها باطراد فى تعاليمه الخلقية هى إيمانه بأن الطبيعة البشرية فى حرب دائمة مع نفسها، وأن هناك طرازًا أدنى من الرجال يتعيَّن على الطراز الأسمى أن يحمى نفسه منه بأى ثمن، وهذا هو الذى جعل من أفلاطون رجلاً يكاد يكون مسيحيًا فى نظر آباء الكنيسة، وهكذا ذهب إلى غير رجعة الإيمان بفكرة «التغير السعيد» التى أشاد بها بركليس بصورة رائعة فى خطبته الجنائزية. فإن تلك الثقة السعيدة التى خلقت تلقائيًا وبنجاح، جيلاً بأسره انقضت وترك

مكانها الشك والتوجُّس في جيل جديد أكثر توتّرًا، ومع ذلك فقد ظل أفلاطون على أمل في إمكان استعادة المجتمع لطمأنينة النفس التي سعد بها من قبل، على أن تكون هذه الاستعادة عن طريق دراسة الإنسان لنفسه، وأخذه إياها بالنظام الصارم. وكذلك يمكن القول بأن «الجمهورية»، كانت في الأصل دراسة نقدية لدولة المدينة، كما كانت بالفعل، وبكل ما رآه أفلاطون فيها من عيوب ملموسة، ولو أنه - لأسباب خاصة - تخيّر أن يعرض نظريته في صورة مدينة مثالية. وكان يستهدف من ذلك الكشف عن مبادئ الطبيعة الخالدة التي حاولت المدن السياسية حينذاك أن تتحدّاها.

ومن أهم العيوب الرئيسية التي هاجمها أفلاطون، جهل رجال السياسة وعدم كفايتهم، وهو الأمر الذي اعتبره نكبة لحكومات الديمقراطية. فالصُنّاع عليهم أن يعرفوا مهنتهم، أمّا السياسيون فلا يعرفون شيئًا على الإطلاق، إلا أن يكون ذلك فن الإسفاف في إرضاء شهوات الحيوان الأكبر[٤] (The Great Beast)، ولقد كان الجيل الذي كتب فيه «الجمهورية» بعد كارثة الحرب البيلوبونيز زمانًا أعجب فيه الأثينيون إسبرطة ونظامها - ولقد بلغ إعجاب زينوفون (Xenophon) في ذلك حدًا أبعد مما ذهب إليه أفلاطون، فما كان لهذا الأخير أن يعجب بملء قلبه بنظام التعليم العسكري البحت الذي عرفته إسبرطة، أيًا كان إعجابه بما يخيم على هذا التعليم من تقديس للواجب، على أنه من الملحوظ أن أفلاطون كان أشدّ نقدًا لإسبرطة في أخريات حياته. عندما كتب «القوانين» منه عندما كتب «الجمهورية». وأكثر من ذلك أن فكرة اختيار الكفايات وتدريبها مهنيًا كانت في عهد أفلاطون قد بدأت تساور الإغريق. وقبل افتتاح أفلاطون للأكاديمية بسنوات معدودة أدهش العالم جندي محترف يدعى إفكراتس (Iphicrates) بما أثبته من أن قلة من الجنود ذوي الأسلحة الخفيفة مدربة تدريبًا مهنيًا، قادرة على الصمود أمام فرقة مشاة إسبرطة ذات الأسلحة الثقيلة. ويمكن القول بأن احتراف الخطابة قد بدأ في نفس الوقت الذي بدأت فيه مدرسة إيزوقراط (Iso-crates)، وعلى ذلك لم يكن أفلاطون إلا مجرّد شارح لفكرة ترعرعت من قبله. ولكنه رأى بحق أن الأمر في مجموعة أوسع من مجرّد تدريب الجنود أو الخطباء،

بل وأوسع من فكرة التدريب ذاتها. فمن وراء هذا التدريب نجد الحاجة إلى معرفة ما يجب تعليمه وما يجب أن ندرب الناس عليه، فلا يمكن التسليم بأن هناك من توجد عنده من قبل المعرفة التى يراد تلقينها، فالحاجة ماسّة جدًا إلى المزيد من المعرفة أكثر منها إلى أى شىء آخر. ولعل الأمر المميّز حقيقة لأفلاطون هو الجمع بين التدريب والبحث، أو بمعنى آخر بين مستوى حرفى من المهارة وبين مستوى علمى من المعرفة، وفى هذا تتمثّل أصالة ما جاء فى «الجمهورية» عن فكرته فى التعليم العالى، ويغلب على الظن أنه قد أراد بإنشاء الأكاديمية تحقيق ذلك الهدف.

ومن الأخطاء الخاصة بنظم الحكم الديمقراطى عدمُ الكفاية، ولكن أفلاطون رأى إلى جانب ذلك عيبًا آخر ساد جميع نُظم الحكم على السواء، وهو القسوة المتطرّفة والأنانية المسرفة اللتان يتميّز بهما الصراع الحزبى، مما يخشى معه فى أى وقت أن يؤدى بكل فئة إلى إعلاء مصلحتها الخاصة على مصلحة الدولة نفسها. فالانسجام فى الحياة السياسية ـ وهو المواءمة بين المصلحة العامة والمصالح الخاصة ـ مما فاخر بكليس بتحقيقه فى حياة أثينا، هذا الانسجام، كما رأى أفلاطون بحقّ، لا يكاد يعدو مجرّد مثل من المثل العليا، فإن الولاء للمدينة كان فى أحسن صوره فضيلة لم ترسخ فى النفوس، على حين كانت الفضيلة السياسية فى حكم التقاليد الجارية أقربَ إلى أن تكون ولاء لنوع ما من حكومات الطبقات. فكان الأرستقراطى وفيًا لصورة الدستور الأوليجاركى، فى حين كان الرجل العامى وفيًا للدستور الديمقراطى، وكان كل من هذين الطرازين من الناس أقرب فى المشاركة إلى من يماثلون مكانه فى الدول الأخرى إلى الطبقات الأخرى فى داخل دولته نفسها. وإن فى سياسة الإغريق كثيرًا من الأمثلة على ذلك، مما يُعدّ وفقًا لمعايير السياسة الحديثة خيانة وطنية، ولعل خير ما نعرفه من الأمثلة على ذلك، وإن لم يكن أسوأها، ما رواه التاريخ عن ألقبيادس الذى لم يتردّد فى التآمر مع كل من إسبرطة وفارس ضد دولته أثينا، لكى يستعيد لنفسه ولحزبه نفوذهما السياسى. وكانت إسبرطة إبان قوتها، الحكومة الأرستقراطية التى تتطلع إليها الأحزاب الأرستقراطية فى كل المدن

وتطمع فى عونها، على حين كانت أثينا محط آمال الطبقات الشعبية فى مختلف تلك المدن.

وكان روح الانقسام أو الأنانية الحزبية السبب الرئيسى فى عدم الاستقرار النسبى فى نظام المدينة السياسية. وقد عزا أفلاطون ذلك إلى تضارب المصالح الاقتصادية بين الملاك والمعدمين، وكان الأليجاركيون يعتنون بحماية ملكيتهم وتحصيل ديونهم أيًا كان العبء الناجم عن ذلك بالنسبة للفقراء، فى حين كانت تستهوى الديمقراطيين فكرة مساعدة المواطن غير المتعطّل عن العمل أو العاجز، على حساب الخزانة العامة، من الأموال التى تجبى من الموسرين. ولذلك قال أفلاطون بحق إنه قد وجدت مدينتان فى مدينة، حتى فى أصغر المدن: مدينة الأغنياء ومدينة الفقراء، وهما فى صراع دائم أبدىٌ. ويرى أفلاطون أن هذه الحالة قد بلغت من الخطورة حدًا لا علاج له إلا بإدخال تغييرات أساسية على نظام الملكية الفردية. وقد كان من رأيه أن العلاج الحاسم الذى يستأصل تلك المشكلة من جذورها لا يتحقق إلا بإلغاء الملكية الفردية إلغاء تامًا، أو على الأقل يجب أن تُزال الفروق الشاسعة بين الغنى والفقر، وأن يكون تعليم المواطنين موجهًا نحو تقديم الصالح العام على أى اعتبار آخر، ولا يقل هذا فى أهميته عن تثقيف الحكام. ثم إن قصور الكفاية وانتشار روح التحزُب والانقسام هما العيبان الأساسيان فى الحياة السياسية اللذان وقفا عقبة كأداة فى سبيل كل إصلاح لنظام الحكم فى دولة المدينة الإغريقية.

الدولة كمثال

ليست الناحية النظرية أو العلمية فى مذهب أفلاطون أقل أهمية بالنسبة له من الناحية النقدية. فهناك خير بالنسبة للأفراد وبالنسبة إلى الدول. وإدراك هذا الخير ومعرفة ماهيته ووسائل التمتع به إنما يرجع إلى المعرفة. والحق أن للناس آراء متغايرة فى ذلك. ولديهم انطباعات جد مختلفة عن كيفية تحقيق ذلك الخير، ولكن ليس من بين هذه الآراء وإن تجاوزت الحصر ما يمكن تخيُّره إلا القليل، فمعرفتنا للخير، إن أمكن الوصول إليها، ستكون شيئًا مختلفًا كل

الاختلاف، إذ يتعيَّن أولاً وقبل كل شىء أن تتوافر ضمانات عقلية تكفل تحقيق هذه المعرفة، وأن تستند هذه الضمانات إلى ملكات عقلية غير تلك التى تصدر عنها آراء الناس. ويتعيَّن ثانيًا أن تكون هذه المعرفة واحدة وغير متغيّرة، فلا تكون شيئًا فى أثينا وشيئًا آخر فى إسبرطة، بل تكون المعرفة هى ذاتها فى كل زمان وكل مكان. وبالاختصار يتحتّم أن تعتمد هذه المعرفة على الطبيعة لا على تيارات العادات والتقاليد المتقلبة، ففى الإنسان كما فى غيره من أجزاء هذا العالم عنصر دائم هو «الطبيعة» المتميّزة عن أى مظهر خارجى تتخذه؛ والكشف عن الطبيعة، والاهتداء إلى كنهها، هو فيصل التفرقة بين العلم والظن. وعندما يقول أفلاطون إن الفيلسوف هو مَن يعرف الخير، فليس ذلك من قبيل التفاخر بمعرفة كل شىء، بل هو مجرّد توكيد بوجود مستوى موضوعى يُقاس عليه، وإن المعرفة أفضل من الظن، والقياس بين المعرفة المهنية والمعرفة العلمية لا يغرب عن ذهن أفلاطون فلزام على السياسى أن يعرف خير الدولة كما يعرف الطبيب شئون الصحة. كما يتعيّن على السياسى أن يفهم العلل التى تعمل على الفساد أو على الحفظ. والمعرفة وحدها هى التى تميّز بين السياسى الحق والزائف، كما تميّز بين الطبيب والدجال.

وعندما كتب أفلاطون «الجمهورية» حدا به ذلك العزم على السير على المَنهج العلمى. إلى أن تكون نظريته صورة لدولة مثالية، لا أن يقتصر على وصف دولة قائمة بالفعل. وعلى الرغم مما قد يبدو فى ذلك من التناقض، فمن المقطوع به أن أفلاطون فى الجمهورية يصوّر المدينة الفاضلة (Utopia) لا على أنها قصة يهفو إليها الخيال كما فعل دانتج (Dunning)، بل لأنه أراد بهذا التصوير أن يكون بداية حملة علمية على «مثال الخير»، فكان على السياسى أن يعرف ما الخير، وأن يتبيّن بالتالى ما يلزم لخلق دولة صالحة، فيعرف تبعًا لذلك ما يتطلبه إيجاد تلك الدولة الصالحة. كما يجب عليه أن يعرف ماهية الدولة، لا فى أشكالها العارضة، بل كما هى فى صميمها أو جوهرها. وبصفة عامة فإن حق الفيلسوف فى أن يحكم إنما يمكن تسويغه فقط إذا اتضح أن طبيعة الدولة تتضمن ذلك. فدولة أفلاطون إذن يجب أن تكون «الدولة بالذات» أى الدولة المثالية أو

النموذجية لجميع الدول[٥]. ولم يكن مجرّد وصف نظم الدول القائمة فعلاً مما يحقق غرضه، ولا الاقتصار على مجرّد مناقشات نفعية كما يسوغ حق الفيلسوف فى الحكم، فموضوع الكتاب فى الواقع هو الطبيعة العامة للدولة كنوع أو نموذج مُعيَّن للحكم، أمّا كون الدول القائمة آنذاك تعيش فعلاً على هذا النحو أو لا، فمسألة ثانوية. وهذا النهج هو السبب فى أن أفلاطون سما بأسلوب معالجة المسائل العلمية، مما قد يضيق به القارئ الحديث. ومن السهل المغالاة فى تقدير مدى بعد أفلاطون عن الظروف الواقعة، ولكن حسب فهم أفلاطون للمشكلة فإن موضوع ما إذا كانت الدولة المثالية ممكنة التحقيق فعلاً أو لا، كان خارجًا عن نطاق البحث. فقد كان يحاول إظهار ما يجب أن تكون عليه الدولة من حيث المبدأ، فإن جاء الواقع على خلاف هذا المبدأ فتبًا لهذا الواقع، أو بعبارة أخرى كان أفلاطون يفترض أن الخير هو ما كان خيرًا فى ذاته وله وجود خارجى، إمّا أن يحبه الناس أو أن يعملوا على الاقتناع بالحاجة إليه، فهذه مسألة أخرى. ولا ريب فى أن الفضيلة إذا كانت هى المعرفة؛ فإنه يمكن افتراض أن الناس يطلبون الخير حين يعلمون ماهيته، ولكن الخير لا يصبح أعظم شأنًا بسبب ذلك.

ويزيد فهمنا لطريقة أفلاطون فى هذا الصدد إذا أدركنا أن فكرته فيما يمكن أن يكون علمًا مقبولاً للشئون السياسية قد بنيت على منهج البحث فى الهندسة. وقد كانت العلاقة وثيقة جدًا بين فلسفته وبين علم الرياضة لدى الإغريق. ويرجع ذلك إلى سببين، هما: تأثره بالفيثاغوريين (Phythagoreans)، والتحاق اثنين بمعهده من أعظم علماء الرياضة والفلك فى عصره. ومن المأثور أنه كان يرفض أن يقبل فى الأكاديمية طلبة لم يدرسوا الهندسة من قبل. وفوق ذلك فإن أفلاطون نفسه قد طرح أمام طلبته مسألة رد حركات الكواكب المنحرفة فى الظاهر إلى أشكال هندسية، وفى ظل هذا التوجيه حل هذه المعضلة يودكسس الكنيدى[٦] (Eudoxus of Cnidos) فتحققت بذلك أول نظرية علمية فى النظام الفلكى، وكانت كذلك أول اقتراب من التفسير الرياضى للظواهر الطبيعية. وبالاختصار فإن منهج التفسير العلمى الدقيق الذى ظهر عند الإغريق أول الأمر

فى علمى الهندسة والفلك؛ والذى عاد للظهور فى القرن السابع عشر فى علم الفلك وعلوم الطبيعة، يعتبر تراثًا منحدرًا عن التفكير الأفلاطونى الرائع. وقد كان بزوغ هذا المنهج على وجه التحديد فى ذلك العصر الذى شهد تأسيس الأكاديمية وتأليف «الجمهورية».

وعلى ذلك لا يستغرب بتاتًا أن يتصوَّر أفلاطون أن تقدم الإدراك العقلى لكنه الحياة الطيبة إنما ينحو نفس هذا المنحى الرياضى، فقد تصوَّر بوضوح بأن دقة العلوم المضبوطة إنما تعتمد على الإحاطة بالمثل وتفهمها. فلا وجود للهندسة إلا حين يقنع المرء بالتفكير فى الأشكال المثالية، مع إغفال الاستطرادات والتعقيدات التى تظهر فى مختلف تطبيقات المثال الواحد، وكل ما يمكن أن يتطلبه التجريب - فى علم الفلك مثلاً - أن تحافظ النماذج المستعملة على المظاهر، أو بإيجاز أن تكون النتائج التى ينتهى إليها الفلكى متفقة مع ما يبدو حاصلاً فى عالم السماء.

ومن الواضح أن النماذج التى يستعملها الفلكى، من دوائر ومثلثات صادقة، إنما تنبئ عما هو حاصل فعلاً[٧]. فعلى نفس هذه الوتيرة لا تهدف «الجمهورية» إلى وصف الدول، بل إلى البحث عما هو جوهرى أو نموذجى[٨] فيها، أى بيان المبادئ الاجتماعية العامة التى يقوم عليها كل مجتمع يستهدف تحقيق حياة فاضلة. وهذا النحو من التفكير يشبه فى جوهره ذلك الذى حدا بهربرت سبنسر (Herbert Spen-cer) إلى استنباط «أخلاق مطلقة»، وهو مستوى الفرد المثالى فى مجتمع كامل التطوُّر، وتكون تلك الأخلاق معيارًا مثاليًا يرجع إليه فى الدراسات الاجتماعية الوصفية[٩]. وقد يشك فى فائدة، بل وفى إمكان، تحقيق مثل هذا الهدف على النحو الذى تصوّره أفلاطون أو سبنسر، ولكن من الخطأ الجسيم الظن بأن أفلاطون قصد إلى هجر خياله ليرتمى فى أحضان الوهم.

تبادل الحاجات وتقسيم العمل

إن مذهب أفلاطون القائل بوجوب أن يكون السياسى عالمًا يعرف مثال الخير، قد فتح له بابًا يشرف منه على نقد دولة المدينة السياسية، كما أمده

بمنهج سار عليه وأفضى به إلى الدولة المثالية، وانتقل من هذا الباب مباشرة إلى تحليل الدولة النموذجية. وهنا مرة أخرى وجد أن فى وسعه أن يتابع السير على قاعدة التخصص، فمقارناته المستمرة بين السياسى وغيره من مهرة الصُنّاع والعُمّال أو المشتغلين بشتى الحرف، مقارنات تقوم على الحق أكثر منها على التمثيل. وسبب ذلك أن الجماعات قد ظهرت قبل كل شىء نتيجة للحاجات البشرية التى لا يمكن إشباعها إلا حين يكمل الناس بعضهم بعضًا. فللناس حاجات كثيرة، ولا يوجد مَن يستطيع العيش على أساس الاكتفاء الذاتى، ومن ثم كان لزامًا أن ينشد كل من الآخر العون والمبادلة، وأبسط الأمثلة على ذلك بالطبع هو إنتاج الطعام وتبادله وسائر أسباب العيش المادية، على أن هذا القول يمتد أيضًا إلى أبعد بكثير من الحاجات الاقتصادية فى المجتمع. فالتبادل فى نظر أفلاطون مجال لعمل تحليل عام لكل صور اتصال الناس فى المجتمع. فحيثما توجد جماعة فهناك حتمًا نوع من إشباع الحاجات، ومن تبادل الخدمات لتحقيق هذه الغاية.

ويُعد هذا التحليل الذى أدخله أفلاطون ببساطة وإحكام فى نظريته عن الدولة المثالية من أعمق ما حوته فلسفته الاجتماعية من كشف، فقد ألقى بذلك ضوءًا على ناحية من نواحى الجماعة البالغة الأهمية بالنسبة لأية نظرية اجتماعية، كما أوضح هذا التحليل وجهة نظر لم تُفارق النظرية الاجتماعية للمدينة السياسية مطلقًا بعد ذلك، ومجمل القول أنه يجب تصوُّر الجماعة كنظام للخدمات يقوم فيه كل عضو بقدر من الأخذ والعطاء، واختصاص الدولة فى هذا التبادل وما تعمل على تنظيمه فى الجماعة هو إيجاد أوفق الطرق لإشباع الحاجات، والتناسق فى تبادل الخدمات. والأفراد فى مثل هذا النظام إنما ينفذون الأعمال المطلوبة، وتتوقف أهميتهم الاجتماعية على قيمة العمل الذى يؤدونه، فكل ما يمتلكه الفرد إذن هو أولاً وقبل كل شىء مركز أو وضع هو مندوب للعمل فيه، والحرية التى تكفلها الدولة له ليس من أغراضها أن تمتعه بإرادة حرة بقدر ما تستهدف تمكينه من أداء الخدمات المطلوبة منه.

وتختلف هذه النظرية عن تلك التى تصوِّر العلاقات الاجتماعية فى صورة عقد أو اتفاق، وتقتصر وظيفة الدولة بالتالى وبصفة أولية على كفالة حرية الاختيار. وقد وجدت نظرية من هذا النوع الأخير، كما ذكرنا فى الفصل السابق فيما نقلناه عن أنطيفون (Antiphon) السفسطائى، وفى ملاحظات جلوكن (Glau-con) عن العدالة فى الكتاب الثانى من «الجمهورية». على أن أفلاطون قد رفض هذه النظرية، لأن التعاقد باعتماده على الإرادة وحدها لا يستطيع أن يثبت أن العدالة هى فى ذاتها فضيلة. فالمنظمات الاجتماعية يمكن استنادها إلى الطبيعة أكثر من استنادها إلى العُرف، وذلك فقط إذا أمكن إثبات أن لما يفعله الفرد مغزى أبعد من مجرّد العمل الذى يريد أن يفعله. وقد دلّ على مدى ما لهذه الحجة من إقناع، أن أرسطو قد سلم بها تمامًا رغم أنه لم يتأثر تأثرًا كبيرًا بآراء أفلاطون عن المدينة المثالية. فتحليل الجماعة فى الصفحات الأولى من كتاب السياسة كان مجرّد صورة جديدة لحجة أفلاطون القائلة بأن المجتمع يقوم على الحاجات المتبادلة.

على أن تبادل الخدمات يتضمن مبدأ آخر لا يقل فى أهميته عن المبدأ السابق، وهو مبدأ تقسيم العمل والتخصص فى القيام بالمهام. ذلك لأن الحاجات إذا ما أشبعت بطريق التبادل، فإن كل فرد لا بد أن يتوافر لديه فائض من الحاجات التى يؤديها، وأن يتحقق لديه نقص كذلك فى الحاجات التى يأخذها. ومن هذا تبدو ضرورة قيام نوع من التخصص، فينتج الفلاح من الأغذية أكثر من حاجته، على حين ينتج صانع الأحذية عددًا منها يزيد على ما يلبسه. ومن هنا يكون من صالح كل منهما أن ينتج للآخر، ليكون كلاهما أوفر طعامًا وأحسن كساء، وذلك بفضل عملهما معًا بدلاً من أن يوزع كل منهما جهده لعمل كل ما يحتاج إليه من أشياء. وتقوم هذه الأفكار، فى نظر أفلاطون، على حقيقتين أساسيتين فى النفس البشرية: أولاهما أن الناس يختلفون فى المواهب، ومن ثم يؤدون بعض الأعمال أحسن من غيرهم، والحقيقة الثانية أن المهارة تكتسب فقط عندما يكرس الناس أنفسهم مقبلين على أداء العمل الذى يتفق مع استعدادهم الطبيعى، وفى ذلك يقول: «يجب أن نخلص من ذلك أن

جميع الأشياء يزداد إنتاجها وفرة ويسرًا وجودة إذا ما تولى الفرد أداء الشىء الذى جعلته الطبيعة صالحًا له، وكان هذا الأداء فى الوقت المناسب ودون مزاولة شىء آخر من الأعمال[١٠]. وعلى هذا النحو من الإيجاز والتعمُّق البالغ فى تحليل الجماعة والطبيعة البشرية اعتمد أفلاطون فى معالجته سائر الأسس التى تقوم عليها الدولة.

ومن هذا يتبيَّن أن فكرة الفيلسوف الحاكم ليست بدعة، وأن طلبه الحكم إنما يسوغه نفس المبدأ السائد فى مختلف الجماعات. فمحو التخصص كلية يمحو معه كل تبادل اجتماعى، ولو انعدمت فوارق المواهب الطبيعية فرضًا لانعدم أساس التخصص، وإذا انعدمت كل مرانة تكمل الموهبة الطبيعية وتدفع بها إلى المهارة، فلن يكون للتخصص معنى بعد ذلك. هذه إذن هى القوى الكامنة فى الطبيعة البشرية، والتى يجب أن تعتمد عليها كل من الجماعة والدولة، فليست المسألة إذن فى استخدام هذه القوى بل فى حُسن استخدامها. فهل يقسم الناس وفقًا لمواهبهم الحقيقية؟، وهل يُتاح لهذه المواهب من المرانة الحكيمة المناسبة ما يبلغ بها أكمل صورها؟. وهل تكون هذه الحاجات التى لا ينفك الإنسان يعمل على إشباعها بالتعاون مع غيره هى أسمى وأوفق حاجاته، أو هى مجرّد نوازع تصدر عن أكثر طبائعه انحطاطًا وأشدها طلبًا للترف؟. ولا يمكن الإجابة عن هذه الأسئلة إلا فى ضوء ما يسميه أفلاطون ضمنًا «معرفة الخير». فإذا أنت عرفت الخير استطعت الإجابة عن هذه الأسئلة، وهذه هى الوظيفة الخاصة بالفيلسوف. فتوافر المعرفة لديه هو فى الوقت نفسه حقه وواجبه فى أن يحكم.

الطبقات والأنفس

يتضح لنا بعد إمعان النظر أن هذه الحجة تفترض افتراضًا هامًّا لم يذكره أفلاطون صراحة، وهو أن القوى الفردية من شأنها - إذا ترعرعت بالتعليم الصحيح فى تنظيمها وحُسن ضبطها - أن تخلق جماعة اجتماعية متجانسة، فقد كانت آفة الدول القائمة هى خطأ نظم تعليمها، أو على أية حال إذا كانت ثمة

حاجة إلى تنشئة أصلح ـ كما آمن أفلاطون ـ فإن تحسين الجهود المبذولة كفيل بتحقيق هذا الغرض. وبعبارة أخرى يسلم أفلاطون بأنه ليس فى تنشئة النفس البشرية تنشئة حسنة ما يتجافى أو يتعارض اجتماعيًا مع التناسق الواجب أن يسود الجماعة البشرية، لمجرّد أن القوى الفردية تكون بذلك قد تطوّرت إلى الحد الأقصى والأكمل، وهذا الافتراض الذى أسس أفلاطون عليه رأيه ليس صحيحًا على الإطلاق، بل إن الكثيرين من المفكرين من عهد أفلاطون قد ناقشوا هذا الرأى حتى ذهب بعضهم إلى حد القول بعكس ذلك، وأن التدريب الاجتماعى لا يعدو أن يكون تحكمًا فى حرية الفرد فى التعبير عن نفسه. على أن أفلاطون لم يدخل هذا الاحتمال فى حسابه. ومع أنه لم يذكر الافتراض السابق الإشارة إليه صراحة، فإنه قد استند إليه فى الجمهورية[11] دون أن يفسّره، مما يدعو إلى الحيرة. وهذه هى النقطة التى افترض عندها أن الدولة ليست بالنسبة إلى الفرد إلا «كتابًا كبيرًا»، والتى يتحوّل عندها بالتالى موضوع العدالة من البحث عنها فضيلة فردية إلى البحث عنها صفةً للدولة. وتخفى على أفلاطون الصعوبة فى هذا التحوُّل، الذى يبدو للقارئ العصرى أمرًا مفتعلاً، بما افترضه من وجود تناسق كامن يربط الطبيعة البشرية بالمجتمع، ويربط المجتمع بالطبيعة البشرية، وهو يُفسِّر هذا التناسق بأنه ضرب من التوازى. فلكل من الفرد والدولة أصل واحد مشترك يحول دون أن يكون الخير فى أحدهما مخالفًا خلافًا أساسيًا للخير فى الجانب الثانى.

ويجب التسليم بأن لهذا الافتراض الفضل الكبير فى أروع ما جاء عن مثال الخير فى المدينة وفى عرض أفلاطون له، وهو هذا الافتراض الذى يُفسِّر السبب فى أنه لا توجد، فى نظر أفلاطون، هوّة سحيقة تفصل الميول الطبيعية عن الواجب، أو تفصل مصالح الأفراد عن مصالح المجتمع الذى ينتمون إليه. وأنه عندما يظهر تعارض بين هذه وتلك ـ ولم تكتب «الجمهورية» فى الحقيقة إلا لظهور هذا التعارض فعلاً ـ فإن المشكلة تصبح مسألة نمو وتوافق، لا مسألة تحكم وقوة. فالفرد غير الاجتماعى إنما يفتقر إلى فهم أحسن لطبيعته الخاصة، وإلى تحسين أوفى لقواه، بحيث تتطوّر وفقًا لهذه المعرفة. فالنزاع الداخلى الذى

يثور فى نفسه ليس صراعًا تستعصى تهدئته بين ما يريد أن يفعله وما يجمل به أن يفعله، وذلك لأن التعبير الكامل لقواه الطبيعية إنما يجمع فى النهاية بين ما يريده حقيقة، وما هو مؤهّل لنيله فعلاً. ومن ناحية أخرى فإن كل ما يحتاج إليه المجتمع غير المتجانس، هو أن تُتاح فيه للمواطنين فرص النمو الكامل اللازم لتحقيق احتياجاتهم. فمشكلة الدولة الفاضلة، ومشكلة الرجل الفاضل، ليستا إلا وجهين لموضوع واحد، والإجابة عن إحداهما يجب أن تكون فى آن واحد إجابة عن الأخرى، وينبغى أن تكون الأخلاق خاصة وعامة فى نفس الوقت، ولو لم يكن الأمر كذلك، فإن حل مشكلتها يرجع إلى تقويم الدولة وتحسين مستوى الفرد حتى يتحقق بينهما التناسق المستطاع. وإنه لمما يشك فيه كثيرًا أن نجد فيما قيل حتى اليوم مثلاً أعلى فى الأخلاق أفضل من ذلك القول.

وفى الوقت نفسه فإن محاولة أفلاطون الاعتماد على تحليل واحد يُفسِّر به الدولة والفرد معًا، أتاحت له التوصل إلى نظرية أبسط من أن تُحل مشكلته. فتحليل الدولة قد كشف عن وجود ثلاث وظائف ضرورية لا بد من تأديتها. فلا مندوحة من إشباع الحاجات الطبيعية، ومن حماية الدولة، وحكمها. ويقتضى مبدأ التخصص أن تتميّز الخدمات الجوهرية مما يستتبع ظهور ثلاث طبقات تشمل العمال الذين ينتجون، والحراس الذين ينقسمون بدورهم انقسامًا غير حاسم إلى جنود وحكام، أو إن كان الحاكم فردًا فهو الملك الفيلسوف، وبما أن أساس تقسيم الوظائف هو اختلاف الاستعدادات، فإن الطبقات الثلاث ترتكز على وجود ثلاثة أنواع من الناس: أولئك الذين أهّلتهم الطبيعة للعمل لا للحكم، وأولئك الذين يصلحون للحكم بشرط أن يكونوا تحت رقابة غيرهم وتوجيههم، وأخيرًا أولئك الذين يصلحون لأسمى أعباء الحكم، كالفصل النهائى فى رسم الوسائل وتحديد الأهداف. وهذه الملكات الثلاث تتضمن من الناحية النفسية ثلاث قوى حيوية أو «أنفس»: أولاها تلك التى تشمل الملكات الشهوانية أو الغذائية، والتى افترض أفلاطون أن مقرها بالجسم فيما تحت الحجاب الحاجز، والثانية هى النفس المنفذة أو «الغضبية» ومقرها الصدر، والثالثة النفس العاقلة أو المفكرة ومقرها الرأس.

وطبيعى أن يكون لكل نفس من هذه الأنفس الثلاث كمالها الخاص أو فضيلتها. وقد طبق أفلاطون هذا الرأى إلى حد ما. فالحكمة لديه كمال النفس العاقلة، والشجاعة كمال النفس الغضبية (العاملة)، ولكنه تردد فى القول بأن الاعتدال مقصور على النفس الغاذية. والعدالة هى الوسط الملائم الذى يصل بين الوظائف الثلاث، سواء أكان ذلك فى طبقات الدولة أم فى ملكات الفرد.

ولعل من الخطأ أن يُغالى المرء فى التنويه بنظرية «الأنفس الثلاث» هذه، فإن أفلاطون - فيما يبدو - لم يحاول قط بصورة جدية أن يتوسع فيها، بل إنه فى أغلب الأحوال لم يستند إليها فى مناقشاته السيكولوجية. وفضلاً عن ذلك فإنه ليس صحيحًا أن هذه الطبقات الثلاث قد فصلت فى كتاب «الجمهورية»، ذلك الفصل الدقيق الذى توحى به النظرية. وليس هذا التقسيم إلى فئات ثلاث من قبيل النظام الطبقى المعروف؛ إذ إن الانتساب إلى هذه الفئات أو الطبقات التى ذكرناها ليس وراثيًا، بل على العكس نجد المثل الأعلى المنشود هو إيجاد جماعة يتاح لكل طفل يولد فيها الانتفاع بأرفع أنواع التدريب الذى يتلاءم مع الطبيعة، ويرتقى فيها كل فرد إلى أعلى مراكز الدولة التى تؤهله أعماله لشغلها بجدارة. (والمقصود هنا بأعماله استعداداته مضافًا إليها التعليم والتجربة). وقد بدا أفلاطون فى «الجمهورية» جد متحرر من التعصب الطبقى، وأكثر تحررًا من أرسطو مثلاً، وهو فيها أكثر تحررًا كذلك منه فى تصويره للدولة التالية فى الأفضلية فى «القوانين». ولكن الحقيقة الثابتة مع كل الاعتبارات المتقدمة هى أن هذا التوازى بين القوى العقلية والطبقات الاجتماعية قيد أفلاطون ومنعه من أن يعالج فى «الجمهورية» تعقد المشاكل السياسية التى كان يناقشها. وقد دفعته النظرية المذكورة إلى القول بأن كل ما فى الدولة من ذكاء قد تجمَّع وتركَّز فى الحكام، وذلك بالرغم من أن إشادته المتكررة بمهارة الصنّاع من حيث كفايتهم السياسية لا عمل لهم إلا الطاعة، وهذا لا يكاد يختلف عن القول بأنهم معدومو الكفاية السياسية. والمركز الذى عهد إليهم به لا سبيل إلى تقويمه ولو بالتعليم، إذ يلوح أنهم لا يحتاجون إلى تعليم لمزاولة النشاط السياسى، أو للمشاركة فى مظاهر الحكم الذاتى للجماعة. فهم فى هذا النطاق من حياة الدولة مجرّد نظارة أو متفرجين.

وكثيرًا ما عزيت هذه النتيجة، كما فعل إدوارد زيللر[١٢] إلى ضآلة شأن أرباب الصناعات والحرف اليدوية، إذا ما قورنوا بأرباب المهن الفكرية. ولكن الحق أن أفلاطون قد أبدى من الإعجاب الصادق بالمهارة فى الصناعة اليدوية أكثر مما فعل أرسطو، ونجد تفسير ذلك فى افتراض أن الحكومة الصالحة ليست إلا مسألة معرفة؛ وأن المعرفة دائمًا فى حوزة طبقة من الخبراء، شأنها فى ذلك شأن مهنة الطب. وفى رأى أفلاطون أن علاقة معظم الناس بحكامهم تشبه على الدوام علاقة المريض بطبيبه. ولقد تساءل أرسطو[١٣] عما إذا لم تكن هناك حالات يكون فيها الاهتداء بالمرانة والتجربة أفضل منه بمعارف الخبراء، فالشخص الذى يزمع أن يسكن بيتًا ما لا يحتاج مثلاً إلى بناء يفيده بأن هذا البيت مريح أم لا. على أن آراء أفلاطون عن المعرفة عندما كتب «الجمهورية» لم تترك إلا أهمية ضئيلة للمرانة أو الخبرة. ونتج عن ذلك أنه أخفق فى تفهم ناحية من أهم النواحى السياسية لنظام «دولة المدينة» التى رمى إلى تحسين حياتها المدنية. ولقد ساء ظنه بمبدأ التغير السعيد إلى حد جعله يندفع إلى نهاية الاتجاه المقابل، فلم ير للصنّاع أية مواهب للخدمة العامة فيما عدا مهنهم. فقد انقضى عهد حرية الأخذ والعطاء التى عرفتها اجتماعات ندوة المدينة ومجلسها كما سلف القول. وهذه الناحية من الشخصية الإنسانية التى قدرها الديمقراطيون الأثينيون أكثر من أى شىء آخر، يجب أن تمحى من عامة الجماهير، فتعيش هذه الجماهير - فيما يتعلق بأوجه النشاط الأعلى للحياة - تحت وصاية أحكم الرجال.

العدالة

تبلغ نظرية الدولة ذروتها فى «الجمهورية» عند تصوير فكرة العدالة. فالعدالة هى الوشيجة التى توطد الروابط فى المجتمع، وهى اتحاد يؤلّف بين الأفراد بحيث يجد فيه كل واحد منهم الدور الذى يقوم به فى الحياة وفقًا لاستعداده الطبيعى ولدربته ومرانته. والعدالة فضيلة عامة وخاصة، لأنها هى التى تحفظ الخير الأسمى للدولة ولأعضائها على السواء. فليس أحسن للرجل من أن يكون

له عـمل، وأن يكون صـالحًا لأداء هذا العـمل. كـمـا أنه ليس أحـسن للآخـرين والمـجـتمع كله من أن يشـغل كل واحـد المـركـز الـذى هـو مـؤهـل لـه. وفـى ذلك يقـول باركر(١٤).

«وعلى ذلك يمكن تعريف العدالة الاجتماعية بأنها مبدأ لمجتمع يتألّف من صنوف مـخـتلفـة من الناس اندمـجـوا مـعًا بدافع حـاجـة كل منهم إلى الآخـر؛ وامتزاجهم فى مجتمع واحد، وانصراف كل منهم إلى وظيفته. مما ينشأ عنه مجموع يبلغ حد الكمال، إذ جاء ثمرة جماع العقل الإنسانى وصداه».

هذا هو قـول أفلاطون فى تعريف العدالة تعريفًا أوليًا أنها «إعطاء كل فـرد ماله» ذلك أن ما «له» أو ما للفرد، هو أن يعمل بحسب حالته الكائنة بالفعل فى ضوء مؤهلاته ومرانه، على حين أن ما «عليه» هو أن يؤدى بأمانة الأعمال التى يتطلبها المركز الذى يشغله.

مثل هذا التعريف للعدالة يلفت نظر القارئ العصرى بما أغفله وبما تضمنه على السـواء. فـهو ليس تعريفًا قـانونيًا للعـدالة بأى معنى، فـقـد جـاء خلوًا مـمـا يتضمنه اللفظ اللتينى (Ius)، أو اللفظ الإنجليـزى (Right) من معنى القدرة على مباشرة تصرفات إرادية فى ظل حماية القانون وبتأييد سلطة الدولة، وبانتفاء هذه الفكرة لا تعنى العدالة لدى أفلاطون، إلا من بعيد، المحافظة على السلام العـام والنظام، وليس للنظام العـام الخـارجى على الأقل إلا نصـيب ضـئيل فى التجانس الذى يكون الدولة. فما توفره الدولة لرعاياها ليس الحرية والحماية كمقومات للحياة، بل تهيئة فرص التبادل الاجتماعى التى تحقق ضرورات ومقتضيات الحياة المتحضّرة. حقًا إن فى مثل هذه الحياة الاجتماعية حقوقًا كمـا أن فيـهـا واجبات، ولكن يتعذّر القول بأن هذه الحقـوق والواجبات تخص الأفـراد بأى معنى خـاص. فهى حقـوق وواجبـات أكثـر اتصـالاً بالخدمات أو الوظائف التى يُمارسها الأفراد. فالتحليل إذن يجرى على أساس أن الدولة قد نشأت وليدة الحاجات المتبادلة، ويستعمل بالتالى عبارة «خدمات» لا عبارة «سلطات» والحاكم نفسه ليس استثناء من القاعدة، لأنه قد اختص بالوظيفة التى أهّلته لها حكمته. ففكرة السلطة أو القوة صاحبة السيادة ـ كما وصف الرومان

حكامهم - لم يكن لها نصيب فى نظرية أفلاطون السياسية، بل ولا فى فكر أى فيلسوف إغريقى.

بهذا يكمل العرض العام لنظرية أفلاطون عن الدولة، وقد بدأت بفكرة أن الخير يجب أن يعرف عن طريق البحث المنظم، ثم أقامت المجتمع على أساس هذه الفكرة مبيّنة أن هذا المبدأ متضمن فى كل مجتمع. ويعتبر تقسيم العمل والتخصص فى المهن شرطًا للتعاون الاجتماعى، وأن مشكلة الملك الفيلسوف إنما هى تنظيم كل هذه الأمور على أحسن وجه. ولما كانت الطبيعة البشرية، فى صميمها وبالفطرة، اجتماعية، فإن أقصى فائدة للدولة تعنى كذلك أقصى فائدة للمواطنين، فالهدف إذن هو تحقيق التوافق التام بين الأفراد وما يرتقب شغله من وظائف الدولة الهامة. أمّا باقى مناقشات أفلاطون فيمكن اعتبارها متفرعة عما تقدم. والسؤال الوحيد الباقى يتعلّق بالوسيلة التى يستطيع بها السياسى تحقيق ذلك التوافق المطلوب. ويمكن أن يُقال بصفة عامة إن هناك طريقتين فقط لحل هذه المشكلة: فإما أن تُزال العوائق الخاصة التى تعترض الطريق إلى بلوغ مرتبة «المواطن الصالح»، وإمّا أن ترتقى المطالب الإيجابية الواجب توافرها فى المواطن الصالح. والطريقة الأولى تؤدى إلى النظرية الشيوعية، وتؤدى الثانية إلى نظرية التربية.

الملكية والأسرة

تتخذ شيوعية أفلاطون شكلين أساسيين يلتقيان فى إلغاء الأسرة. أمّا الشكل الأول فهو تحريم الملكية الخاصة على الحكام، سواء أكانت منازل، أم أرضًا، أم مالا، وجعلهم يعيشون فى المعسكرات ويتناولون طعامهم على مائدة مشتركة. وأمّا الشكل الثانى فهو إلغاء الزواج الفردى الدائم، والاستعاضة عنه بالإنسان الموجه وفقًا لمشيئة الحاكمين لإنتاج أصلح سلالة ممكنة، وهذا الربط بين الوظيفتين الاجتماعيتين من إنجاب الأطفال وإنتاج السلع وحيازتها، كان أيسر فهمًا فى مجتمع يعيش فى أساسه فى ظل نظام اقتصادى عائلى على خلاف مجتمعنا الحالى. فالتجديد الشامل فى ناحية يتبعه مباشرة تجديد شامل فى

الناحية الأخرى. على أن الشيوعية فى «الجمهورية» إنما تنطبق على فئة الحراس وحدها، أى الجنود والحكام، فى حين أتيح للصُنّاع الاحتفاظ بأسرهم ومالهم من أملاك وأزواج، أمّا كيف يتسق ذلك النظر مع فكرة إفساح مجال الترقى من أدنى الدرجات إلى أعلاها، فأمر لا نجد له تفسيرًا، ولكن أفلاطون فى الحقيقة لم يكلف نفسه مشقة التبسط فى تفصيل خطته. وأعجب من ذلك أنه بصدد نظريته الخاصة بالملكية الفردية لا يقول شيئًا عن الأرقاء. حقًا إن دولة أفلاطون تبدو ممكنة بغير رق، نظرًا لأنه لم يخصص فيها عملاً للعبيد. وفى هذا الشأن تختلف دولة أفلاطون فى محاورة «القوانين» عن ذلك اختلافًا كبيرًا. ولهذا قال كونستنتين ريتر[١٥] (Constanttin Riter): إن الرِّق قد ألغى فى «الجمهورية» من حيث المبدأ ولكن لا يكاد يُصدق أن أفلاطون قصد إلى إلغاء نظام عالمى حينذاك (وهو الرِّق) دون أن يذكر ذلك. ولذلك فالأقرب إلى الاحتمال أن أفلاطون قد عدّ الرق أمرًا قليل الأهمية.

ولم يكن أفلاطون بأى حال هو الوحيد الذى آمن بأن النظام الذى يوجد هوّة اقتصادية بين مواطنى الدولة هو أخطر وضع سياسى. وقد كان الإغريق عامة جدّ صُرحاء فى التسليم بأن الدوافع الاقتصادية بالغة التأثير فى تحديد النشاط السياسى والاتجاهات السياسية، فقبل «الجمهورية» بمدة طويلة قسم يوريبيدس (Euripides) المواطنين إلى طبقات ثلاث هى: طبقة الأثرياء غير النافعين الذين لا ينقطع طمعهم فى المزيد من المال، وطبقة الفقراء المعدمين الذين يأكلهم الحقد، والطبقة المتوسطة أو طبقة الفرسان الأشدّاء حماة الدولة. وقد فهم الإغريق أن الدولة الأوليجاركية دولة تحكم بوساطة ذوى الحسب ولمصلحتهم، وهم الذين يتوارثون الثروة، وأن الديمقراطية حكومة بوساطة الكثرة ولصالحها، وهى كثرة لا تملك نسبًا عريقًا ولا ثروة. وكانت الفروق الاقتصادية مفتاح التفرقة السياسية، كما يتضح من آراء أفلاطون فى الأوليجاركية[١٦]، ومن ثم لم تكن أهمية الأسباب الاقتصادية بالنسبة للشئون السياسية فكرة جديدة ابتدعها أفلاطون، بل كان إيمانه بأن شدّة التفاوت فى الثروة لا يتمشى مع سلامة الحكم إنما يجارى الاعتقاد العام الذى خلقته تجارب الإغريق خلال أجيال عديدة. فقد

كانت أسباب اضطراب حياة أثينا السياسية راجعة إلى هذا السبب منذ أيام «سولون» على الأقل.

ولقد بلغ من شدّة اقتناع أفلاطون بوخامة أثر الثروة على الحكومات أنه لم يجد سبيلاً إلى القضاء على هذا الشر إلا بإلغاء الثروة نفسها بالنسبة للجنود والحكام. فلا وسيلة لمعالجة جشع الحكام إلا بتجريدهم من الحق فى تملك أى شىء، كما أن إخلاصهم لواجباتهم المدنية لن يفسح المجال للمناقشات الخاصة. وإن مَثَلَ إسبرطة، حيث حرم المواطنون من استعمال النقود ومن امتياز الاشتغال بالتجارة، كان له بغير شك وزنه فى وصول أفلاطون إلى هذه النتيجة. ومع ذلك فإن الأسباب التى استند إليها أفلاطون خليقة بإنعام النظر؛ فهو لم يكن يعنى أقل عناية بالقضاء على تفاوت الثروة لما فى ذلك من إجحاف بالأفراد، وإنما كان هدفه توفير أقصى قدر مُستطاع من الوحدة داخل الدولة، والملكية الفردية متعارضة مع ذلك الغرض. وهذا الأسلوب الجازم فى التدليل طابع مميّز للفكر الإغريقى، فإن أرسطو بدوره عندما انتقد الشيوعية لم يبن نقده على أساس أنها غير عادلة، بل على أساس أنها لا تحقق الوحدة المرجوّة. وعلى ذلك كانت أهداف شيوعية أفلاطون سياسية بحتة. وهذا النحو من التفكير يناقض تمامًا أسلوب المذاهب الاشتراكية الحديثة فى البحث عن المجتمع المثالى أو المدينة الفاضلة، فأفلاطون لا يرمى إلى استخدام الحكومة لتحقيق المساواة بين الثروات، بل يسوى بين الثروات ليتفادى عامل قلق يعرقل سير الحكومة.

ويصدق هذا القول كذلك على ما قصده أفلاطون بإلغاء الزواج، ذلك أنه ينظر إلى العاطفة العائلية فى أشخاص بعينهم كمنافس قوى آخر للدولة ينال من الولاء للحاكمين، فانشغال الفرد بأبنائه نوع من الأثرة أشد خطرًا من شهوة التملك. كما ينظر إلى تدريب الأطفال فى المنازل الخاصة كوسيلة سيئة لإعداد النشء على الولاء الروحى الشامل الذى يحق للدولة أن تتطلبه، أمّا الزواج فلأفلاطون فيه أغراض أخرى بالإضافة إلى ما تقدم، فقد راعه ما لاحظه فى زواج الناس من مصادفة لا يسمح بها بالنسبة لتوالد أى حيوان من الحيوانات

المستأنسة، فلا بد لتحسين الجنس من إخضاع الأمر لمزيد من الرقابة ودقة الاختيار، وأخيرًا ربما كان القول بإلغاء الزواج يتضمن نقدًا لمركز المرأة فى أثينا، حيث كانت واجباتها تتلخص فى رعاية البيت وتربية الأطفال. وكان من رأى أفلاطون أن ذلك يحرم الدولة خدمات نصف حراسها، هذا فضلاً عن أنه لم ير فى الكفاية الطبيعية للمرأة ما يتفق وموقف أثينا منها، بدليل أن لكثيرات من النساء مثل صلاحية الرجال للمساهمة فى أعباء الحياة السياسية، بل وفى تكاليف العسكرية. فنساء طبقة الحراس يستطعن بالتالى المشاركة فى كل أعمال الرجال، مما يقتضى أن ينلن نفس التعليم، وأن يتحرّرن من الأعباء المنزلية البحتة.

وقد لا يستسيغ الذوق العصرى الأسلوب الفاتر غير العاطفى الذى عالج به أفلاطون الموضوع، متحدثًا عن توالد الحيوانات المستأنسة، وعن العلاقات الجنسية بين الرجل والمرأة، لا لأنه لم يول موضوع الجنس إلا القليل العارض من عنايته، إذ العكس هو الصحيح قطعًا. فالواقع أن أفلاطون يطلب قسطًا من الرقابة ومن ضبط النفس لم يتحقق قط فى أية مجموعة كبيرة من السكان. وإنما المسألة أنه يتنحّى ناحية من التفكير فى اندفاع ودون نظر كافٍ بما يكتنفها من صعاب ملموسة، ولو لم تذكر صراحة، فوحدة الدولة ينبغى لديه أن تُصان، ولكن تقف فى سبيل ذلك الملكية والأسرة، ومن أجل ذلك يجب إزالتهما. ولا ريب ها هنا فى أن أفلاطون إنما يستعمل لغة غلاة المفكرين النظريين الذين لا يترددون فى مسايرة منطق الدليل إلى حيث يقودهم. ويمكن القول إن رد أرسطو فى هذا الشأن لم يترك من حيث سلامة الإدراك مزيدًا لقائل، فقد أوضح أنه من الممكن أن توجد الدولة إلى حد يتلاشى معه وجودها كدولة، فالأسرة شىء، والدولة شىء آخر مختلف عنها، ومن الأفضل ألا تعمل إحداهما على أن تحاكى الأخرى محاكاة القردة.

التعليم

على الرغم من الأهمية التى علقها أفلاطون على الشيوعية كوسيلة لإزالة العقبات التى تعترض طريق السياسى، فإن أكثر اعتماده كان على التعليم لا على

الشيوعية. لأن التعليم هو الوسيلة الإيجابية التى يستطيع بها الحاكم تكييف الطبيعة البشرية على النحو الكفيل بإيجاد دولة متجانسة. وإن القارئ العصرى ليتعجّب من الحيّز الكبير الذى خص به التعليم، كما يعجب من العناية الفائقة التى بُذلت فى مناقشة أثر مختلف الدراسات. أو من الطريقة التى ذهب إليها أفلاطون فى صراحة، من أن الدولة هى أولاً وقبل كل شىء منظمة تعليمية. ولقد دعاها: «الشىء العظيم الأوحد»، فإذا صلح تعليم المواطنين استطاعوا فى يُسر أن يتبيّنوا حل الصعوبات التى تعترضهم، وأن يواجهوا الشدائد عند قيامها. وإن الدور الذى نيط بالتعليم فى دولة أفلاطون المثالية ليلفت النظر إلى حد جعل البعض يعدونه موضوع البحث الأساسى فى «الجمهورية»؛ فقد ذهب روسو (Rousseau) إلى أن الكتاب لم يكن قط مؤلّفًا سياسيًا، بل كان أعظم ما كتب عن التعليم على الإطلاق. وبديهى أن ذلك لم يكن مصادفة عارضة، بل جاء نتيجة منطقية لوجهة النظر التى ألّف الكتاب تأييدًا لها. فإذا كانت الفضيلة هى المعرفة فلا جرم أن يستطاع تعليمها، وأن يكون نظام التعليم الذى يكفل ذلك هو الجزء الجوهرى فى الدولة الصالحة. فمن وجهة نظر أفلاطون يمكن بنظام تعليمى جيد تحقيق كل تقدم. أمّا إن أهمل التعليم، فإن أى عمل آخر تؤديه الدولة يكون غير ذى شأن.

فإذا سلمنا بمقدار أهمية التعليم ترتب على ذلك بالضرورة أن الدولة، لا تستطيع أن تترك شئون التعليم للحاجة الخاصة وأن يكون مصدرًا للتجارة، بل يتعيّن عليها أن توفر بنفسها الوسائل اللازمة لذلك، وأن تستوثق من أن المواطنين يحصلون فعلاً على الإعداد الذى يحتاجون إليه، وأن تتثبت من أن نوع التعليم الذى يعطى فعلاً يتلاءم مع رفاهية الدولة وتجانسها، وعلى ذلك فمشروع أفلاطون يستهدف نظام تعليم إجبارى خاضع لرقابة الدولة. أمّا منهاجه التعليمى فينقسم طبيعيًا إلى قسمين: التعليم الأولى الذى يشمل تدريب النشء حتى سن العشرين وينتهى عند بداية الخدمة العسكرية[١٧]، والتعليم الأعلى الذى يقتصر على فئة مختارة من كلا الجنسين، ويمكن أن يكونوا أعضاء بإحدى الطبقتين الحاكمتين، ويمتد هذا التعليم من سن العشرين إلى سن الخامسة والثلاثين.

ويجب النظر إلى هذين الفرعين من فروع التعليم منفصلين كما فعل أفلاطون نفسه.

ولعل مشروع التعليم الإجباري الذى تتولاه الدولة كان أعظم تجديد هام اقترح أفلاطون إدخاله على نظم أثينا المألوفة. ويمكن أن يُفسّر إصراره عليه فى «الجمهورية» بأنه انتقاد شائع للتقليد الديمقراطى الذى يترك لكل شخص الحرية فى أن يشترى لأطفاله نوع التعليم الذى يعجبه أو الذى يجده فى السوق. ونجده فى محاورة «بروتاجوراس» يبيِّن بإسهاب أن الناس كثيرًا ما تكون عنايتهم بتربية وتدريب أبنائهم أقل من الحصول على نتاج خيولهم. ويمتد هذا النقد كذلك إلى إبعاد الأثينيين للمرأة عن التعليم. وإذ كان أفلاطون يؤمن بعدم وجود فارق نوعى بين المواهب الطبيعية للأولاد والبنات، فقد انتهى منطقيًا إلى القول بأنه يجب أن ينال كل من الفريقين نوعًا واحدًا من التعليم، وأن تكون للنساء أهلية التعيين فى الوظائف كالرجال على حد السواء. وغنى عن البيان أن هذا الكلام ليس بحال من الأحوال دفاعًا عن حقوق النساء، بل مجرّد خطة أريد بها تعبئة جميع المواهب الطبيعية لخدمة الدولة. وبالنظر لما للتعليم من أهمية للدولة، فإنه من الغريب أن نجد أفلاطون لا يبحث مطلقًا موضوع تدريب الصنّاع. بل إنه لم يوضح ما إذا كان مشروع التعليم الإجبارى يشملهم، وعلى أى وجه يكون ذلك. وهذه الحقيقة توضح كذلك التفكك والتعميم العجيبين فى النتائج التى انتهى إليها أفلاطون، نظرًا لأن ما رمى إليه دون شك من تشجيع الممتازين من أبناء الصُنّاع يبدو أنه لا يمكن تحققه إطلاقًا إلا فى نظام تعليمى يقوم على التنافس الذى يستطاع معه انتقاء الأخيار. كما أنه من ناحية أخرى لم يستبعد الصُنّاع، ومن ثم ترك المجال مفتوحًا لبحث مدى صحة ما ذهب إليه بعض الشُرّاح ـ وبصفة خاصة زيللر (Zeller) ـ من اعتبار هذا الإهمال دليلاً على ما فى نزعة أفلاطون الأرستقراطية من ازدراء العمال. وعلى كل حال فهو على الأقل لم يركن إلى التعليم العام بمثل ركونه واعتماده على التعليم الخاص للشباب الموهوب.

وقد كان نظام التعليم الأولى الذى عرضه أفلاطون فى «الجمهورية» أقرب إلى مشروع إصلاحى لما كان عليه العمل حينذاك منه إلى ابتكار نظام جديد برمته، ويمكن القول بصفة عامة بأن هذا الإصلاح كان جمعًا بين الإعداد الذى كان يتحقق عادة لأبناء السادة من الأثينيين، وبين الإعداد الذى كان يسير تحت إشراف الحكومة للنشء فى إسبرطة، مع إحكام مراجعة النظامين وتنقيحهما تنقيحًا شاملاً، وعلى ذلك قسم منهاجه إلى قسمين: الألعاب الرياضية لتدريب الجسم، والموسيقى لتدريب النفس. ولقد قصد أفلاطون بالموسيقى بصفة خاصة دراسة روائع الشعر وتفسيرها، كما قصد الغناء والعزف على القيثارة. وقد بولغ فى تقدير تأثير إسبرطة على نظرية أفلاطون فى التعليم، وتتجلّى أبلغ صور هذا التأثير الإسبرطى فى تكريس التعليم حسب هذه النظرية للتربية الوطنية، أمّا مضمون النظرية فكان أثينيًا خالصًا، وكان هدفها تحقيق ثقافة أدبية وفكرية. ويصدق ذلك حتى بالنسبة للألعاب الرياضية التى إنما تقصد تربية القوة الجسمانية بصفة ثانوية، والتى يمكن أن تسمى «تدريب النفس عن طريق الجسم» تمييزًا لها عن تدريب النفس تدريبًا مباشرًا بواسطة الموسيقى. والغرض من الرياضة البدنية تلقين بعض الفضائل العسكرية كضبط النفس، والشجاعة التى يعرفها أفلاطون بأنها قوة البدن فى رقة. وعلى ذلك كانت خطة أفلاطون لإعداد النشء صدى للفكرة الأثينية عن تكوين الرجل المتعلم، لا صدى الفكر الإسبرطى. وما كان ليظن أن ينتهى أفلاطون إلى غير هذه النتيجة، وهو الفيلسوف الذى آمن بأنه لا خلاص للدول إلا بإفادتها من القوى العقلية المدربة.

ومع أن التعليم الأولى كان يتضمن بصفة أساسية الشعر والأدب الرفيع، إلا أنه لا يمكن القول بأن أفلاطون قد قصد بذلك على وجه الخصوص تقدير ناحية الجمال فى هذا المضمار، فهو إنما ينظر إلى هذه الدراسة كوسيلة من وسائل التعليم الخلقى والدينى، وعلى نحو يكاد يماثل نظرة المسيحيين إلى الإنجيل. ولذلك لم يكتف باقتراح تصفية الشعراء الأقدمين وإبعادهم، بل ذهب إلى وجوب إخضاع شعراء المستقبل لرقابة الحكام، حتى لا يقع بين أيدى الشبيبة ما يمكن أن يؤثر فيهم تأثيرًا خلقيًا سيئًا. ثم إن أفلاطون نفسه كان فنانًا

بالغًا حد الكمال، ولكنه كان تقليديًا فى تصوره للفن. وربما كان من الأصدق أن يُقال إنه حينما كتب عن الغرض الأخلاقى للفن، كشف عن نزعة من التزمُّت تكاد تبلغ حد التنسك، وتبدو غير متلائمة بصفة عامة مع طابع القرن الرابع الإغريقى وإن تكن هذه النزعة تتردد فى مواضع أخرى من تفكير أفلاطون. ويتصل ذلك من الناحية الفلسفية بالتباين الصارخ بين العقل والجسم، مما يبدو بأجلى صوره فى محاورة فيدون، التى انحدرت من أفلاطون إلى المسيحية. وربما كانت المسغبة التى فرضها أفلاطون على حكامه تُبيِّن نفس هذا الاتجاه، ومن قبيل ذلك أيضًا ما جاء فى بدء بنائه لدولته المثالية من تفضيل للدولة البدائية غير المترفة، وكذلك ما ذهب إليه فى أسطورة الكهف، من أن الفيلسوف قد يلزم إجباره على الهبوط من عالم التأمل إلى حيث يشترك فى تدبير شئون الناس. ومن الواضح أن حكم الفلاسفة قد يصبح بسهولة حكم القديسين. وربما كان أقرب مثل واقعى لدولة أفلاطون المثالية هو نظام الأديرة.

ومما لا شك فيه أن أكثر المقترحات الواردة فى «الجمهورية» طرافة وأبرزها طابعًا، هو نظام التعليم العالى الذى تعد بمقتضاها نخبة مختارة من الطلاب بين سن العشرين وسن الخامسة والثلاثين لتتولى أسمى مناصب الطبقة الحارسة. وقد أبرزت بما فيه الكفاية تلك الصلة التى تربط بين مثل هذه الفكرة عن التعليم العالى وبين إنشاء «الأكاديمية»، ووضع البرنامج التام الخاص بعلم أو من الحكم ولم يكن فى نظام التعليم الإغريقى ما يستطيع أفلاطون الاعتماد عليه، فلم يكن هناك بد من إنشاء الأكاديمية، التى يعد التفكير فى إنشائها من وحيه الخالص ومما تمتاز به فلسفته.

كان الغرض من التعليم العالى للحراس مهنيًا، وقد اختار أفلاطون لمنهج هذا التعليم الدراسات العلمية الوحيدة التى كانت معروفة لديه، وهى الرياضيات والفلك والمنطق، ومما لا شك فيه أنه اعتقد أن هذه الدراسات المضبوطة هى المدخل الملائم الوحيد إلى دراسة الفلسفة. ويغلب على الظن أنه توقع أن يؤدى بحث الفيلسوف الخاص عن مثال الخير إلى نتائج فى مثل دقة العلوم الرياضية وإحكامها. ولهذا السبب فإن الفكرة العامة عن

الدولة المثالية تبلغ ذروتها حقًا فى مشروع تعليم يحتضن مثل هذه الدراسات، ويضطلع ببحوث جديدة، ويضع معارف جديدة فى تناول الحاكمين. ولسنا فى حاجة، لكى نقدر جلال هذه الفكرة، إلى الاعتقاد بأن أفلاطون كان على حق فيما تطلع إليه من إيجاد علم للسياسة يبلغ فى إحكامه إحكام الرياضيات ودقتها، فإن من عدم النصفة أن يطالب أفلاطون بأكثر من أن يحاول متابعة الطريق الذى شقه بيديه وأيدى تلاميذه، والذى خلق من الرياضيات أصدق أثر يرمز إلى العقل البشرى.

استبعاد القانون

قلّ أن يوجد بين الكتب التى تزعم بلوغ مرتبة المراجع فى السياسة، كتاب يضاهى «الجمهورية» فى إحكام التدليل أو إبداع التنسيق. ولعل كتابًا من تلك الكتب لم يتضمن مثل اتجاهات «الجمهورية» الفكرية فى جرأتها، وفى أصالتها، وفى إثارتها للتفكير. وهذا الطابع هو الذى جعل «الجمهورية» كتاب كل عصر، وقد استلهمت منه العصور اللاحقة أكثر اتجاهاتها تنوُّعًا. ولهذا السبب نفسه ترجع أهمية هذا الكتاب العظمى إلى أنها عامة شائقة أكثر منها نتيجة محاكاة خاصة. وكانت الجمهورية أعظم ما كتب عن المدينة الفاضلة أو الطوبيا (Uto- pia) واقتفى أثرها سائر زُمرة الفلاسفة الباحثين عن الطوبيا(١٨) ولكن أفلاطون لم يحفل بهذا الجانب من الكتاب إلا قليلاً حتى كاد يغفل المضى فى معالجة تفاصيل المشروع، وذلك لأن روعة «الجمهورية» الحقيقية هى روعة العقل الحر الذى لا تغله التقاليد، ولا تقيده حماقة النفس البشرية وعنادها، ذلك العقل القادر على تسخير تلك القوى الكامنة فى التقاليد والحماقات نفسها وتوجيهها نحو حياة عقلية. وستظل الجمهورية إلى الأبد صوت كل دارس، وقبلة كل مفكر يرى فى المعرفة والاستنارة القوى التى يجب أن يستند إليها التقدم الاجتماعى، والواقع من ذا الذى يستطيع أن يتكهّن بحدود المعرفة كقوة سياسية ومدى ما تستطيع الجماعة أن تستخدمه فى حل مشاكلها حين تسخر قوة العقل المدرب تدريبًا علميًا تسخيرًا كاملاً؟.

ومع ذلك فلا مفرّ لنا من القول بأن أفلاطون، كمعظم المفكرين، قد بسط فى «الجمهورية» المشكلة التى يعالجها تبسيطًا جاوز به ما يحتمله نطاق العلاقات البشرية. فالحكم المطلق المستنير - وأفلاطون على حق إذ يذهب إلى أن الحكومة المستنيرة بالعقل لا يمكن أن تكون إلا حكومة القلة - لا يكفى فيه مجرّد افتراض أن كلمته هى الكلمة الأخيرة فى الشئون السياسية. والفرض بأن الحكم ليس إلا مجرّد معرفة علمية، وأنه ينبغى أن يتركه جمهرة الناس فى أيدى قلة من الخبراء ذوى التدريب الرفيع، يسقط من الحساب الاقتناع الراسخ بأن ثمة قرارات معيّنة ينبغى للإنسان أن يتخذها بنفسه لنفسه. وما من شك فى أن هذه ليست حجة لتبرير تدخل الجماهير وتخبطها، حيث لا يعنى هذا التدخل إلا اختيار وسائل مرتجلة للأهداف المقررة. على أن منطق أفلاطون يفترض أن اختيار الأهداف يطابق تمامًا اختيار الوسائل المحققة للأهداف المتفق عليها. وهذا المنطق يبدو بكل بساطة مغايرًا للحقيقة، فإن موازنته بين «الحكم» و«الطب»، وهى موازنة استرسل فيها إلى أقصى حد، من شأنها أن تهبط بالسياسة إلى أمر ليس من السياسة فى شىء. فالفرد البالغ، كإنسان مسئول وإن لم يبلغ مبلغ الفلاسفة، ليس قطعًا بالرجل المريض الذى لا يحتاج إلا إلى عناية متخصصة. فهو يحتاج - فيما يحتاج - إلى امتياز العناية بأمر نفسه، والتصرُّف مع أقرانه من الناس تصرُّف مسئول مع مسئولين. فالمبدأ الذى يبسط التبعية السياسة إلى مثال واحد هو العلاقة بين مَن يعلمون وبين مَن لا يعلمون، هو مبدأ أكثر بساطة من الحقائق كما هى فى واقع الأمر.

وليس أقل مما تقدّم شأنًا ما أغفلته الجمهورية، ونعنى بذلك ناحية القانون وأثر الرأى العام. وأفلاطون منطقى فى هذا الإغفال، فإن حجته لا تستقيم إذا هو أخذ هذه الناحية فى الاعتبار. فإذا كانت مؤهلات الحاكمين مقصورة على علمهم الأسمى، فإن حكم الرأى العام على أفعالهم إما أن يكون غير ذى موضوع. وإمّا أن يكون ادعاء استشارته هو مجرّد مناورة سياسية ماكرة يمكن بها ضبط «تذمر الجماهير»، وكذلك فإن من الحماقة أن تُغلّ يد الملك الفيلسوف بأحكام قانون، كما أنه من الحماقة إلزام الطبيب الخبير بتحرير تذكرة وصف الدواء

على غرار الوصفات الواردة فى المراجع الطبية. على أن هذه الحجة فى الحقيقة ليست إلا مصادرة على المطلوب، إذ إنها تزعم أن الرأى العام ليس إلا تمثيلاً مشوّشًا لما يعرفه الحاكم من قبل بصورة أكثر وضوحًا، وأنه لا معنى للقانون أكثر من إيجاد أقل القواعد ارتجالاً لتلائم متوسط الحالات. وليس هذا وصفًا بل تصويرًا ممسوخًا. وكما قال أرسطو فإن معرفة الشر بالاستعمال والتجربة المباشرة تختلف من حيث نوعها عن معرفة العالم لها. ويحتمل أن يكون ما يعبِّر عنه الرأى العام هو بالذات تلك الخبرة المباشرة بضغط الحكومة وأثقالها، وبتأثير ذلك على مصالح الناس وأهدافهم، كما يحتمل كذلك ألا يتضمن القانون مجرّد قاعدة متوسطة، بل أن يتضمن أيضًا تجمع نتائج التطبيق العقلى لأقضية مادية. وكذلك المثل الأعلى للفصل العادل فى الأقضية التى تماثلها.

وعلى أية حال فإن دولة «الجمهورية» المثالية كانت ببساطة إنكارًا للإيمان بدولة المدينة السياسية، بما استهدفته من حرية المواطنين، وما أملته من أن يمكن كل فرد من المساهمة فى أعباء الحكم ومميزاته فى الحدود التى تسمح بها مؤهلاته، ذلك لأن هذا المثل الأعلى إنما أسس على اعتقاد راسخ بوجود فارس حاسم - من الناحية الأدبية - بين الخضوع لسلطان القانون والخضوع لإرادة مخلوق آخر من بنى البشر حتى ولو كان هذا الشخص الآخر حاكمًا بأمره وانفرد بالحكمة والخير. والفارق بينهما أن الخضوع فى الحالة الأولى يتمشى مع الشعور بالحرية والكرامة، بعكس الأمر فى الحالة الثانية. ولقد كان شعور الإغريقى بالحرية فى ظل القانون فى دولة المدينة هو بالذات العنصر الذى شُيِّد عليه أسمى القيم المعنوية. كما كان هذا الشعور هو الذى يُميِّز فى ذهنه بين الإغريقى والبربرى. وينبغى التسليم بأن هذا الاعتقاد قد انتقل من الإغريق إلى المثل المعنوية العليا فى معظم الحكومات الأوروبية. وقد عبّر عن ذلك بمبدأ (أن الحكومات إنما تستمد سلطانها العادل من رضا المحكومين)، ومع غموض مدلول هذا الرضا، فلا يسهل تصوُّر احتمال اختفاء هذا المبدأ، ومن أجل ذلك فإن إغفال أفلاطون للقانون فى دولته المثالية، لا يمكن تأويله إلا على أنه أخفق

منه فى الكشف عن جانب معنوى غريب من جوانب الجماعة نفسها التى أراد أن يبلغ بها حد الكمال.

ويتضح فى الوقت نفسه أن أفلاطون ما كان ليستطيع أن يدخل القانون كعنصر جوهرى من عناصر الدولة بغير أن يعيد بناء هيكل فلسفته كلها، تلك الفلسفة التى لم تكن الدولة المثالية إلا جزءًا من أجزائها. فلم يكن إغفال القانون نزوة عابرة، بل كان نتيجة منطقية لفلسفته نفسها، إذ لو كان للمعرفة العلمية دائمًا الامتياز على الآراء الشعبية ـ كما افترض أفلاطون ـ لما كان هناك محل لاحترام القانون، ذلك الاحترام الذى يجعل له السيادة فى الدولة. والقانون من جملة التقاليد، إذ ينشأ مع العرف والعادة. وهو ثمرة التجربة التى تنمو الهوينى مع تلاحق التجارب. ولا يمكن للحكمة المتولدة عن التبصُّر العقلى النافذ فى الطبيعة أن تتنازل عن دعواها أمام دعوى القوانين، ما لم يكن للقانون سبيل إلى نوع من الحكمة يخالف ذلك النوع الذى يوجد فى العقل العلمى. ومن ثم فإذا كان أفلاطون مخطئًا فى محاولته تحويل قلب نظام الدولة عن طريق نظام التعليم، وإذا كان من شأن ذلك أن يحمل التعليم ما لا يستطيع، فقد تحتاج المبادئ الفلسفية إلى إعادة النظر فيها، وبصفة خاصة فى التباين الصارخ بين الطبيعة والتقاليد، وبين العقل والتجربة. وقد شك أفلاطون فى أن يكون ذلك كذلك، أو على الأقل أن نظريته فى «الجمهورية» لم تنفذ إلى أعماق سائر المشاكل التى يبحثها. وقد أدى ذلك الشك بأفلاطون فى أواخر حياته إلى أن يلتمس للقانون موضعًا فى الدولة، وإلى أن يصوغ فى «القوانين» مثالاً آخر للدولة تكون القوة الحاكمة فيه للقانون لا للمعرفة.

هوامش الفصل الثالث

(١) إن رواية مغامرة أفلاطون فى صقلية ترجح صحة الخطابات الثالث والسابع والثامن من الناحية التاريخية، بل تكاد تقطع بنظرية نسبتها إليه، وتوجد الآن أدلة كافية على ذلك.

(٢) الخطاب السابع ٣٢٥ د ـ ٣٢٦ ب، كتبه أفلاطون عام ٣٥٣ ق. م. والعبارة الأخيرة فى الخطاب هى صدى للفقرة المشهورة فى الجمهورية (٤٧٣ د) التى يتحدث فيها عن الفلاسفة حين يصبحون ملوكًا.

(٣) النواميس فى كتابات العرب المتقدمين. (المترجم)

(٤) يشير إلى تشبيه أفلاطون للطاغية الجاهل فى أول الكتاب التاسع من الجمهورية بالحيوان المتوحش الذى يرضى شهواته ولا يخضع لحكم العقل، والحيوان الأكبر هو الإنسان حين يتصرّف بغير عقل. (المترجم)

(٥) تاريخ النظريات السياسية فى العصور القديمة والوسطى (١٩٠٥) ص ٣٢.

(٦) سيرتوماس هيث: أرسترخس الساموسى، ١٩١٣، الفصلان ١٥، ١٦.

(٧) انظر الفرق بين علم الفلك بالذات وبين التحليق فى النجوم (الجمهورية ٥٢٩ ـ ٥٣٠ حـ) والفرق بين العلم والتخمين فيما أورده أفلاطون خاصًا بتعليم الرياضيات العالية (٥٢٢ حـ ـ ٥٢٧ حـ).

(٨) يلاحظ أن المؤلف يستعمل لفظ نموذج (type) فى مقابل المثال الأفلاطونى (idea). (المترجم)

(٩) (Data of Ethics) الفصل الخامس عشر.

(١٠) الجمهورية ٣٧٠ حـ.

(١١) الجمهورية ٣٦٨ د، حيث يتحدث أفلاطون عن وجوب بحث العدالة فى الدولة قبل أن تبحث فى الفرد، لأن عدل الدولة «أكبر»، ويضرب المثل بكتابين، أحدهما كبير وحروفه كبيرة، والآخر صغير وحروفه دقيقة، فقراءة «الكتاب الأكبر» أسهل وأوضح. (المترجم)

(١٢) أفلاطون والأكاديمية القديمة، ترجمة ألين وجودوين، ١٨٨٨، ص ٤٧٣.

Plato and the Old Academy. Trans. by S. F. Alleyne and Alfred Goodwin (1888) p. 473.

(١٣) كتاب السياسة، ٣، ١١، ١٢٨٢.

(١٤) باركر: نظرية الإغريق السياسية، أفلاطون والسابقون عليه، ١٩٢٥، ص ١٧٦.

E. Barker, Greek Political Theory, Plato and his Predecessors (1925) p. 176.

(١٥) أفلاطون، حياته ومؤلفاته ومذهبه، ١٩٢٣، المجلد الثانى، ٥٩٦.

Platon, sein Leben, seine Schriften, seine Lehre (1923) Vol. II p. 596.

(١٦) الجمهورية ٥٥١ د.

(١٧) الأرجح أن الخدمة العسكرية الإجبارية للشبان الأثينيين بين سن الثامنة عشرة والعشرين لم تكن قد طبقت عندما كتب أفلاطون هذا، وإن كانت أدخلت بعد ذلك بسنين قليلة كما يفترض "Wilamowitz" استنادًا إلى كتاب «القوانين». انظر: (Aristoteles und Athen, 1893, Vol. I, pp. 191 ff.).

(١٨) فى الأصل Utopian philosophers (المترجم)

الفصل الرابع
«السياسى» و«القوانين» لأفلاطون

إن صورة فلسفة أفلاطون السياسية الأخيرة كما جاءت فى «السياسى» و«القوانين» قد تلت اتجاهاته وراءه التى ضمنها «الجمهورية» بسنين كثيرة جداً. والتشابه واضح بين الكتابين المذكورين، فى حين تتباين نظريته فيهما تماماً مع نظريته الواردة فى «الجمهورية». وما نجده فى «السياسى» و«القوانين» هو آخر ما وصلت إليه تأملات أفلاطون فى موضوع دولة المدينة. وما من شك فى أن كتاب «القوانين» كان إنتاجه فى شيخوخته، فهو ينم بإجماع النقاد عن تدهور فى قواه، ولو أن هذا القول قد بولغ فيه أحياناً كثيرة. وليس هناك مجال للمقارنة بين «الجمهورية» و«القوانين» من حيث النفحة الأدبية، إذ من المسلم به أن كتاباته المبكرة كانت من هذه الناحية أروع ما كتب فى سجل المؤلفات الفلسفية كافة، على حين تصعب بصورة واضحة قراءة كتاب «القوانين»، إذ جاء الحديث فيه مشتتاً لا ترابط فيه، حتى مع أقصى التسامح والتسليم بأن أسلوب الحوار الذى كتب به يسمح بشىء من حرية التصرُّف فى إرسال الكلام إرسالاً. ففى الكتاب حشو وفيه تكرار كثير. وأقرب تفسير مقبول لذلك ما هو متواتر من أن المؤلف لم يراجع كتابه المراجعة الأخيرة، حقًّا فيه فقرات جيدة اعتبرها بعض العلماء المختصين كأجود ما كتب أفلاطون على الإطلاق، ولكن يتضح من دراسته أن أفلاطون عندما كتبه كان قد فقد الكفاية اللازمة، أو الاهتمام الواجب به.

وبسبب هذه الشوائب فى أسلوب «القوانين» كان إقبال القُرّاء عليه ضئيلاً إذا قورن بـ «الجمهورية»؛ وربما اضطرب الأمر على النقاد فخلطوا بين انحطاط

مستوى الأسلوب الأدبى للكتاب وتدهور المستوى الفكرى لواضعه. وهذا خطأ بدون شك، فإن الفلسفة السياسية فى «القوانين» تفتقد تلك القوة الفكرية الفيّاضة التى نجدها فى «الجمهورية»، ولكننا من ناحية أخرى نرى أن أفلاطون قد حاول فى الصياغة التالية لنظريته أن يواجه الحقائق الواقعية بطريقة لم يعمد إليها من قبل، ويرجع إلى ذلك جزئيًا ما يلاحظ من افتقار الكتاب إلى الترتيب، فلم يسر فيه المؤلف على هدى نسق فكرى واحد، بقدر ما تقلب نهجه تبعًا لموضوعات البحث المعقدة المتشابكة. أمّا «الجمهورية» فكتاب لكل زمان، نظرًا لأن عمومية المبادئ التى عالجها تجعلها فى معظمها غير متأثرة بمرور الزمن. أمّا الطابع المتأخر لفكر أفلاطون فقد كان أقوى تأثيرًا فى تقدُّم الفلسفة السياسية على أيدى خلفائه فى العالم القديم. ومصداق ذلك أن أرسطو مثلاً عندما شرع فى وضع كتاب «السياسة» لم يعتمد على «الجمهورية» بمثل ما اعتمد على «السياسى» و«القوانين». ومن الصعب أن يبالغ الإنسان فى أهمية الأثر الذى كان «للقوانين» فى مناقشة المسائل السياسية البحتة فى صورها النظرية، كتكوين الدول وتنظيمها السياسى، وبخاصة ما يعرف باسم «الدولة المركبة».

العودة إلى القانون

أفضى الاتجاه الفكرى الذى اتبعه أفلاطون فى «الجمهورية» إلى نظرية يخضع بمقتضاها كل شىء لذلك المثل الأعلى الذى جسمه فى شخص الملك الفيلسوف، الذى ينحصر سنده لتولى السلطة فى كونه الوحيد الذى يعرف ما هو خير للناس وللدولة. وقد نتج عن التوسع فى هذا المنحى من التفكير أن استبعد القانون كلية من الدولة المثالية، كما نتج عنه أن صوّرت الدولة على أنها مجرّد مؤسسة تعليمية فرضت فيها على أغلبية المواطنين وصاية دائمة يتولاّها الحاكم الفيلسوف، وكان هذا التصوير جد مناقض لما تغلغل فى عقائد الإغريق عن قيمة الحرية فى ظل القانون، ومن وجوب اشتراك المواطنين فى حكم أنفسهم. ومن هنا كانت نظرية أفلاطون السياسية فى وضعها الأول محدودة الأفق

لالتزامها مبدأ واحدًا، كما كانت مقصورة فى التعبير عن المثل العليا لدولة المدينة. وكان هذا الارتياب الذهنى الذى راوده سببَ الاتجاهات التى اتخذتها آراؤه فيما بعد. ويدل عنوان محاورة «القوانين» على أنه قد قصد إلى استعادة مكانة القانون الأدبية فى تقدير الإغريق، وهى المكانة التى حاول أفلاطون أن يفقده إياها. والفارق الجوهرى بين نظرية «الجمهورية» ونظرية «القوانين» هو أنه وفقًا للأولى يضطلع بالحكم فى الدولة المثالية رجال مختارون اختيارًا خاصًا ومدربون تدريبًا معيّنًا، ولا يغلّ أيديهم أى نوع من القواعد التنظيمية العامة؛ على حين نجد الدولة المثالية فى المحاورة الثانية خاضعة للقانون الذى يسود الحاكم والمحكوم على السواء. بيد أن هذا الاختلاف فى النظر بين الكتابين يتضمن تعديلات بالغة فى جميع المبادئ الأساسية التى يقوم عليها الحكم، وهى تعديلات بعيدة المدى لم يستطع أفلاطون أن يساير منطقها للنهاية.

وقد درج الناس على نسبة ذلك التحوُّل فى نظرية أفلاطون السياسية إلى ما أصابه من خيبة أمل عندما حاول الاشتراك فى إدارة شئون سراقوسة. وربما كانت هذه التجربة الفاشلة قد كشفت لأفلاطون بقسوة عن الحقائق الواقعية فى الحياة السياسية. ومع ذلك فمن المستحيل افتراض أنه ذهب إلى سراقوسة متوقعًا أن يعثر فيها على دولة مثالية يحكمها ملك فيلسوف. فلما خاب ظنه عدل من آرائه الأولى. فقد قال أفلاطون نفسه عكس ذلك فى الخطاب السابع، حيث جاء فى نصيحته لأتباع ديون ما يلى: «لا تدعوا صقلية ولا أية مدينة حيثما كانت تخضع لسادة من البشر، بل للقوانين. ذلكم هو مذهبى، واعلموا أن الخضوع شر على كل من السادة والمسودين جميعًا، وعلى أحفادهم وجميع ذريتهم»[1].

ومع أن هذا القول قد كتب سنة ٣٥٣ ق. م. فأفلاطون يقول كذلك إن ما أوصى به من تشكيل لجنة تشريعية تضع القوانين الجديدة هو نفس ما كان ينوى هووديون تنفيذه معًا[2]. وعلى هذا فمن الواضح أن تجربة سراقوسة كانت فى البداية تستهدف إيجاد دولة تسير على أوضاع قانونية. أمّا اللجنة التشريعية المذكورة - وكانت أداة شائعة لدى الإغريق لسن قوانين المستعمرات - فهى المسوغ الأدبى لوضع «القوانين». وإذا لاحظنا أن «السياسى» قد وضع فى الفترة

التى اتصل فيها أفلاطون بديون (من سنة ٣٦٧ إلى سنة ٣٦١) تبيَّن لنا أن مجرّد البحث فى مزايا وعيوب القانون فى الحكومات، إنما يكشف عما خامر أفلاطون من تشكك فى إمكان تطبيق النتائج التى سبق أن وصل إليها فى «الجمهورية». ومن ثم فلا حرج فى أن نستخلص من ذلك أن معتقدات أفلاطون لم تتحوّل قط تحولاً مفاجئًا، وأنه كان يحس خلال سنوات عديدة أنه من الصعوبة بمكان إسقاط القانون من حساب الدولة المثالية.

ومن ناحية أخرى فمن المقطوع به كذلك أن أفلاطون لم يسلم قط تسليمًا نهائيًا بأن النظرية التى ذهب إليها فى «الجمهورية» نظرية خاطئة، وأنها حقيقة بأن تهجر. فلقد كرّر القول بأن هدفه من «القوانين» هو أن يصف الدولة التالية فى المرتبة للدولة المثلى، كما يربط أحيانًا بين هذا القول وبين أقوى ما سطره عن أهمية القانون. فالناس بدون القوانين: «لا يختلفون البتة عن أشدّ الحيوانات وحشية» - كما قال - ومع ذلك إذا ظهر حاكم كفء انتفت الحاجة إلى حكم القوانين: «إذ ليس ثمة قانون ولا شرعية أعظم من المعرفة شأنًا»[٣]. وعلى ذلك يكون أفلاطون قد ظل حتى النهاية مقتنعًا بأنه يجب فى الدولة المثالية حقًا أن يسود حكم العقل خالصًا، ومتجسمًا فى الملك الفيلسوف الذى لا يقيده قانون أو عرف. ومن المحتمل أن أفلاطون لم يكن قط على ثقة تامة بإمكان تحقق مثل أعلى كالذى كان ينشده، ولكنه قد اقتنع مع الزمن باستحالة تحقيق ذلك. فقد كانت الدولة الخاضعة لحكم القانون فريسة على الدوام للعجز الكامل فى الطبيعة البشرية. وبذلك لم تكن دولة كهذه جديرة بأن تقف على قدم المساواة مع الدولة المثالية. وقد ذهب أفلاطون صراحة إلى أنه فى حالة تعذُّر المعرفة اللازمة لتكوين الملك الفيلسوف، يصدق ما يحسه الشعور العام من تفضيل الحكومة الخاضعة للقانون على حكومة يسوسها قوم هم الحكام الذين نعلمهم. فالصلة بين النظريتين لا تبعث مطلقًا على الرضا. فالمثل الأعلى منطقيًا لا تشوبه شائبة، ولكنه عمليًا غير قابل للتحقيق، هذا فى حين أن الدولة التى دون الدولة المثلى غير مستحيلة التحقيق، ولكنها مزعزعة الأساس.

والواقع أن هذه الصعوبة الخاصة بأفضل دولة وبالدولة التى تليها فى الأفضلية إنما نشأت مباشرة عن مشكلة أساسية فى فلسفة أفلاطون. اضطر لمواجهتها فى مواضع عدة خلال الحقبة الأخيرة من حياته، ولم يوافق قط إلى حلها. فلم يكن الأمر إذن مجرّد تساؤل عما إذا كانت لديه فكرة كبيرة عن القانون كعنصر من عناصر الحكم. فإذا كان اتجاه تفكيره فى «الجمهورية» (بالإضافة إلى مجموع المبادئ الفلسفية) سليمًا، فإن الدولة لا يكون فيها محل للقانون، وعلى عكس ذلك إذا لم يكن بد من إيجاد محل للقانون، فإن ذلك لا يتأتى إلا بإدخال تعديل بعيد المدى على جملة فلسفته، مع التسليم بمبادئ من شأنها على الأقل أن تعقد هذه الفلسفة تعقيدًا كبيرًا. وقد أوجدنا هذا الوضع أمام معضلة عسيرة. وليس أدل على عظمة أفلاطون الفكرية من أنه أدرك وجود هذه المعضلة وتحدث عنها. ويبدو أنه ما من ناقد منذ أرسطو أثار اعتراضًا ضد أفلاطون إلا وكان هذا الاعتراض من وحى كتابة أفلاطون نفسه.

وقد جاء إسقاط القانون من حساب الدولة المثالية نتيجة لتلك الحقيقة المزدوجة، وهى أن مهنة الحكم قد عرفت بأنها فن يعتمد على العلم الصحيح، وأن هذا العلم يفهم - على غرار الرياضيات - كإدراك عقلى من النوع الذى لا تزيده المعرفة الواقعية المحسوسة شيئًا، أو فى القليل لا تزيده تلك المعرفة شيئًا أكثر من مجرّد التوضيح. ووراء هذه النظرية افتراض أن العقل والإدراك الحسى أمران على الأقل مختلفان، بل وربما كانا متعارضين. فالمعرفة بالمثال (النموذج) مستحيلة ما دام المفكر محوطًا ومقيدًا بكل هذا الخليط المشوّش مما تنقله إليه الحواس، وذلك كاستحالة معرفة الحقيقة فى علم الفلك، ما دام المرء يعتقد أن حركة الكواكب الواقعية هى الحركة التى يبدو أنها كذلك.

وفى باب علم الأخلاق تتضمن معرفة الخير استقلالاً يشبه ذلك الاستقلال عن الميول والشهوات الوثيقة الاتصال بالجسد. وهذا التمييز بين الجسم والنفس - الذى قد يتطوّر إلى تعارض واضح بين الطبيعة العليا والطبيعة السفلى فى الإنسان - هو عامل من عوامل الاضطراب فى فكر أفلاطون، بالرغم من أنه لم يسلم قط بصفة نهائية بجميع النتائج التى يمكن أن تتفرّع عن هذا التمييز.

وفى نطاق السياسة فى العصر الحاضر يحسب القانون الوضعى - وهو القانون كما هو كائن فعلاً وكما يمارسه الناس فى مجتمع واقعى - فى جانب الحواس والميول. وربما كان هذا القول أقرب إلى فهم الإغريق منه إلى فهمنا اليوم، نظرًا لأن القانون الإغريقى كان أكثر اعتمادًا على العرف والعادة منه فى الأنظمة الحالية، حيث توجد هيئة خاصة مهنتها القضاء، وتتوافر بدرجة متفاوتة عناصر فقه علمى. وعلى أى حال فإن حكمة القانون هى حكمة التجارب. لأنه يتلمس سبيله على هدى السوابق التى تتعاقب واحدة تلو الأخرى، ويضع القواعد التى تتلاءم مع الحالات والمسائل حسب ظهورها، دون أن يصل البتة إلى إدراك جامع مانع للمبادئ التى تقوم عليها. وقصارى القول إن هذه الحكمة تختلف تمام الاختلاف عن الفن كما كان يتصوّره أفلاطون، أى التطبيق الإرادى لما ثبت علميًا من مسببات تؤدى إلى غاية متوقعة واضحة المعالم. وكانت المشكلة وليدة التعارض بين الطبيعة والتقاليد تعارضًا كان نقطة البدء فى بحثه. لأنه إذا كان القانون وليد التقاليد (والكلمتان فى اللغة اليونانية لفظ واحد)[٤]، وكان لا يمكن تجاهله كعنصر من عناصر الحكم، فكيف تيسر إقامة المنظمات على أساس من العقل والمنطق، حيث يؤكد تحقيقها الحد الأقصى من الخير الطبيعى.

على أن هذه المسألة ليست مسألة تاريخية عفى عليها الزمان، بل لا تزال لها أهميتها حتى اليوم. فكيف يتسنى لمجتمع منظم ومنسق أن يتواءم مع مثل هذه القوى السيكولوجية الهائلة التى تمثلت فى عبقرية القانون الرومانى أو القانون العام الإنجليزى؟ إن الشئون العادية فى الحياة، بما فيها من تقديرات واحتمالات متغايرة على مرّ الأيام، إنما تتفاعل فى بوتقة العرف والعادة، وهذه البوتقة تتغير بلا شك، ولكن ببطء ودون أن يكون ذلك وفقًا لخطة مرسومة، بل دون أن يكون ذلك التغيير متوقعًا فى جملته، لأن هذه البوتقة هى بالذات التى يحدث فى باطنها كل تنظيم وتقدير. فأمور الحياة على الجملة ليست منافية للعقل بل لا عقلية، ولو أن بعض أجزائها يبرز على الدوام ويظهر على أنه القوى المنافية عقلاً للتقاليد أو العُرف، تلك القوى التى تقف فى سبيل أى تغيير معقول للنظام القائم. فهل لنا أن نفسّر أسس الحياة القائمة على العُرف، وهى القيم والمثل

العليا المعتادة التى ينظم الناس على مقتضاها مآربهم الشخصية ومعاملاتهم مع الآخرين على أنها عدو العقل، وأنها العقبة الكؤود فى سبيل خلق فن للمعيشة والحكم. الواقع أن هذا هو الافتراض الذى تستند إليه الدولة المثالية فى «الجمهورية» والذى اضطر أفلاطون إلى الخروج على أعز ما حرص عليه من المثل العليا السياسية للدولة. ولكن إذا لم يكن العُرف والعادة هما العدو اللدود، وإذا لم يكن ما اصطلح عليه الناس مضادًا للطبيعة، فكيف يمكن تفسير كل منهما على أنه يكمل الآخر؟ هل يمكن لرجل أن يدين بالخضوع لسيدين؟ ألا يتحتم أن يلتزم أحدهما ويعرض عن الآخر؟ لقد أخذ أفلاطون عن سقراط ـ ولم يتحوّل عن ذلك طيلة حياته ـ أنه يجب عليه أن يلتزم جانب العقل، ولكن ضَعُفَ إيمانه بضرورة الاستخفاف بشأن العُرف. وقد كانت المشكلة فى نظريته السياسية المتأخرة مشكلة المكانة التى يجب أن تكون للقانون فى الدولة.

القيد الذهبى للقانون

تتجلّى هذه المعضلة فى «السياسى» حيث لا تعد هذه المحاورة فى الحقيقة وقبل كل شىء كتابًا سياسيًا، بل تدريبًا على فن التعريف، وحيث نرى السياسى محور البحث الذى وقع عليه اختيار أفلاطون، ولكن هذا الاختيار لم يأت عفوًا. حقًا أن النتيجة التى انتهى إليها البحث هى أن السياسى فنان أكبر مؤهلاته المعرفة؛ وقد شبّه بالراعى الذى يسوس قطيعًا من البشر ويدبر أمره، أو هو بالأحرى رب الأسرة الذى يدبر شئونها لخير أفرادها جميعًا. وهنا يجب أن نسجل أن هذه الحجة هى نقطة الابتداء فى كتاب «السياسة» لأرسطو، الذى أبان فى مطلعه بأن الأسرة والدولة نوعان متميزان من الجماعات، وأن الأسرة بالتالى ليست مماثلة بالضبط للحكومة المدنية. ووجه الخلاف بين الأمرين أوسع مما يبدو فى ظاهره، وقد ظل باطراد مثار نزاع بين أنصار الحكومة المطلقة من ناحية، وأنصار الحكومة الحرة من ناحية أخرى. والمشكلة بالطبع هى ما إذا كان يفترض أن الرعية تعتمد على الحكام كما يعتمد الأطفال على الوالدين، أم يفترض أن الرعية مسئولة، وأنها تحكم نفسها بنفسها. وليس المعنى الذى أجاب

أفلاطون به على هذا السؤال فى المقال الأول من الأهمية، بل كونه ناقش الموضوع. وقد زعم فى «الجمهورية» أن السياسى فنان له حق الحكم، لأنه الوحيد الذى يعرف ما هو خير، أمّا فى «السياسى» فقد بسط هذا السؤال، وجعل من الافتراض المذكور فى «الجمهورية» مادة لتعريف دقيق مفصل.

وقد دعم هذا التعريف بتدليل قوى يؤيد الحكم المطلق، إذا كان الحاكم فنانًا حقًا فى حكمه، فقال[٥]:

«هذا الحكم هو أسلم صور الحكم، وهو وحده الحكم الحقيقى، حيث نجد الحكام متمكنين من العلم حقًا وليست عليهم سيماؤه فقط. وسواء فى ذلك أحكموا بالقانون أم بغير قانون، وسواء رضى رعاياهم أم لم يرضوا»[٦].

ولا شك فى صعوبة القول بأن تسير الحكومة بغير قانون، ولكن يجب أن يواجه القانون بصفة تقريبية الحالات العادية، فغَلّ يد الحاكم الخبير حقًا عبث، كغل يد الطبيب بإلزامه بما هو وارد فى الكتب وهو يعلم من الطب ما يؤهله لتأليف هذه الكتب. وهذه الحجة هى التى ما برحت تساق لتسويغ الحكم المطلق المستنير منذ أيام أفلاطون إلى يومنا هذا. فإذا أرغم الناس «على خلاف القوانين المسطورة والتقاليد الموروثة على أن يفعلوا ما هو أعدل وأشرف وأفضل مما كانوا يفعلون من قبل»[٧] فمن الخطل أن يُقال إنهم قد أسيء إليهم. لأنه من غير المنتظر أن يعرف الكثيرون ما هو خير للدولة. وهنا يظهر لنا ما افترضه كتاب «الجمهورية» بصورة صريحة وتصبح نتيجته مقبولة تمام القبول. ففى الدولة المثالية لا يعتبر رضا الرعية من العدة التى يتزوّد بها الحكام، مادامت حرية الرعية بمقتضى العُرف والتقاليد القانونية لا تنتج غير عرقلة الحرية الفنية لحاكم يعرف فنه.

ومع هذا فإن أفلاطون لم يكن صادق الرغبة فى التمسك بكل نتائج الرأى الذى انتهى إليه، أو أنه على الأقل كان مدركًا تمام الإدراك أن هناك وجهًا آخر للموضوع، ويتضح ذلك من كون تعريفه للسياسى يبرز الفارق بين الملك والطاغية فى هذا الشأن بالذات. فالطاغية يحكم بالقوة قومًا مرغمين، على

حين نرى أن للملك الصالح أو السياسى من القدرة الفنية ما يجعل حكمه أمرًا مرغوبًا فيه[٨]. ولا وسيلة للتوفيق بين هذين الوضعين، ولكن الواضح أن أفلاطون لم يرغب فى التجاوز عن أيهما. وليس من الظلم إكراه الناس على أن يكونوا أحسن حالاً مما جرت به التقاليد، ولكنه مع ذلك لم يستطع التغلب على كراهية الإغريق للحكومة التى لا تعتمد إلا على القوة. وتذكّرنا عبارته بفصاحة بيانه عندما هاجم الطغيان والطاغية فى الكتابين الثامن والتاسع من «الجمهورية»، وذلك لأسباب تجاوز مجرّد افتقار الطاغية إلى الصلاح، وقلة احترامه للروابط المعتادة بين الناس.

ويتضح كذلك من تقسيم أفلاطون للدول فى «السياسى» أنه قد ابتعد قليلاً عن الموقف الذى اتخذه فى «الجمهورية». ويلفت النظر هنا أمران: أولهما أن الدولة المثالية قد استبعدت نهائيًا من عداد الدول المستطاع تحققها، والأمر الثانى أن الديمقراطية قد خصّت برعاية أكبر فى «السياسى» عنها فى «الجمهورية». ففى المؤلَّف الأول حيث لم يعنه مطلقًا، أو لم يعنه إلا قليلاً، تقسيم الدول، نجده يضع الدولة المثالية فى القمة، ونجد الدول الواقعية مرتبة كأدوار متعاقبة يتولّد الواحد منها عن فساد الآخر. فالتيمقراطية[٩] (Ti-mocracy) أو الدولة العسكرية هى مظهر انحلال الدولة المثالية، وحكومة الأقلية الأوليجاركية (Oligarchy) أو حكومة الأثرياء، هى انحلال التيمقراطية، والديمقراطية تنشأ عن فساد حكم الأقلية، كما تظهر الحكومة الاستبدادية ـ وهى فى ذيل القائمة ـ عند فساد الحكومة الديمقراطية. أمّا فى «السياسى» فنرى محاولة لوضع تقسيم أكثر إحكامًا. فالدولة المثالية أو الحكم الفردى البحت الذى يسوده الملك الفيلسوف شىء «إلهى»، ولذلك فهى من الكمال بحيث لا تتلاءم مع أحوال البشر. وهى تتميّز عن جميع أشكال الدول الواقعية بأن الحكم فيها للمعرفة، وبأن لا حاجة فيها إلى القانون. وهذه هى الدولة فى «الجمهورية»، وقد وضعت فى المكان اللائق بها، وهو أنها «نموذج ثابت فى السماء» يحاكيه البشر دون أن يبلغوه. وقد توصّل إلى تقسيم الدول الواقعية بمزاوجة كل فئتين إحداهما مع الأخرى، ففرع عن التقسيم الثلاثى التقليدى

فرعين لكل قسم، تبعًا لكونه موافقًا للقانون أو مخالفًا إياه. وبهذه الطريقة يصل أفلاطون إلى التقسيم السداسى المتضمن ثلاثة أنواع تدين للقانون وثلاثة أخرى مقابلة تتنكر له، وهز ذلك التقسيم السداسى الذى أخذ به أرسطو فيما بعد فى كتاب «السياسة». وهكذا يكون حكم الفرد مصدرًا للحكومة الملكية وللحكومة الاستبدادية، كما تتولّد عن حكم الأقلية الحكومة الأرستقراطية وحكومة الأوليجاركية، وذلك فى حين يعترف أفلاطون للمرة الأولى بصورتين للديمقراطية، وهما الصورة المعتدلة والصورة المتطرفة. والأكثر عجبًا أن أفلاطون هنا يجعل الديمقراطية أصلح الدول التى لا قانون لها، بالرغم من كونها أسوأ الدول الخاضعة للقانون. وعلى ذلك تكون كل من هاتين الصورتين للديمقراطية أفضل من الأوليجاركية. ومن المؤكد أن أفلاطون قد اتجه نحو الموقف الذى اتخذه فيما بعد فى «القوانين»، الذى يصف الدولة ذات المقام الثانى فى الأفضلية بأنها محاولة للجمع بين الملكية والديمقراطية. وفى هذا اعتراف ضمنى بأنه لا يمكن فى الدول الواقعية تجاهل أهمية الرضا الشعبى، ومساهمة الأفراد فى الحكم.

يجب إذن أن تفهم نظرية أفلاطون الجديدة صراحة على أنها دولة تالية فى الأفضلية، مع ما تتضمنه من تعارض غير مقبول بين مدينة سماوية ومدينة أرضية، لأن ما تجمع للبشرية من ذكاء ليس كافيًا فى تحقيق فكرة الملك الفيلسوف، لذلك كان أفضل حل فى طريق البشر هو الاعتماد على الحكمة التى يمكن أن تتمثل فى القانون، وعلى نزعة النفس الفطرية نحو الحكمة الكامنة فى العادة والعُرف. وتتكشف المرارة التى قَبل أفلاطون معها هذا الحل الوسط عند قوله متهكمًا: الآن يجب تبرير إعدام سقراط[١٠]، وعلينا أن نتصوّر الدولة وما فيها من قوانين موروثة على أنها نوع من المحاكاة للمدينة السماوية. وعلى الأقل لا شك فى أن القانون أفضل من الهوى، وأن صلاح الحاكم الخاضع للقانون أفضل من تلك الإرادة التحكمية التى تصدر عن طاغية مستبد، أو عن حكومة بلوتقراطية (Plutocracy) أو عن حكم الغوغاء، ولا ريب كذلك فى أن القانون هو على العموم قوة باعثة على الحضارة يصبح الإنسان بدونها ـ مهما تكن طبيعته ـ

أحط من الحيوانات المتوحّشة. ومع ذلك فإن هذا القول، الذى يذكرنا بأرسطو، هو بالنسبة إلى أفلاطون مسألة عقيدة لم تستطع فلسفته أن تسوغها تسويغًا صحيحًا، ومن هذا الوجه الذى تقابل فيه فلسفته بين العلم والظن.

ولم يتردد أفلاطون فى تسجيل ذلك الإيمان فى إحدى الفقرات الأخّاذة من كتاب «القوانين»، حيث يقول:

«فلنفرض أن كل واحد منا، نحن المخلوقات الحيّة، إن هو إلا دمية بارعة صنعتها الآلهة، ولسنا ندرى أكان غرضها من ذلك اللهو أم الجد. ولكننا نعلم حق العلم أن ما فينا من انفعالات هى كالأوتار أو الحبال التى تجذبنا، وأنها لتعارضها فيما بينها تجرّنا إلى أفعال متضادة. فنبلغ الحد الذى يفصل بين الخير والشر. وهنا يحدثنا العقل أن كل واحد منا يجب أن يتمسك على الدوام بخيط واحد فقط من جملة تلك القوى الدافعة له، وألا يدعه يفلت منه بأى حال من الأحوال، وأن يُقاوم شد الخيوط الأخرى: هذا الخيط هو الحاكم الذهبى، هو حكم العقل المقدس الذى يسمى القانون المشترك للمدينة (Poleos koinon nomon) وهو خيط ليّن لأنه من الذهب. أمّا الخيوط الأخرى فهى خيوط من حديد صلبة شبيهة بنماذج من كل نوع[11]. يجب إذن أن نتعاون دائمًا على اتباع قيادة[12] القانون الحسنة (Kalliste agoge tou nomou)، لأن العقل (Logismou) ما دام حسنًا بالذات، فإنه يستدل فى رفق لا فى عنف، ويحتاج فى قيادته إلى مَن يعينه على انتصار الجنس الذهبى الموجود فينا، على غيره من الأجناس[13]».

يجب إذن أن ترتبط أطراف الدولة التى تضمنتها نظرية أفلاطون الأخيرة «بالخيط الذهبى للقانون»، وهذا يعنى أن المبدأ الخلقى الذى يقوم عليه تنظيمها يختلف عنه فى «الجمهورية». ويمكن القول بأن القانون الآن هو ممثل العقل الذى عمل أفلاطون على جعله أسمى ما فى الدولة المثالية، والذى ظل بعده أسمى قوة فى الطبيعة. وتبعًا لذلك كانت أهم الفضائل فى الدولة المثالية هى العدالة، وتقسيم العمل والتخصص فى الوظائف الذى يضع كل إنسان فى المركز الذى يصلح له، و«يعطيه ما له». بمعنى أن تُتاح له فرصة الوصول بجميع مواهبه إلى ذروة الازدهار، واستثمارها إلى أقصى الحدود. وفى دولة «القوانين» نرى الحكمة

تتبلور فى القانون - أو قل إنها تتجمّد فيه - وليس من الممكن تحقيق هذا التوافق المرن بين الفرد والدولة، ولكن المفروض فى القواعد التنظيمية التى تضعها القوانين أنها «فى جملتها» تكون أحسن ما هو مستطاع. لذلك كانت أسمى فضيلة فى مثل هذه الدولة هى الاعتدال أو ضبط النفس، أى الميل إلى التقييد بالقانون، أو روح الاحترام نحو هيئات الدولة ونظمها، واستعداد المرء لإخضاع نفسه لقواه المشروعة.

وينتقد أفلاطون فى الكتب الأولى من «القوانين» انتقادًا مرًّا تلك الدول، التى من قبيل إسبرطة، والتى اتخذت من الفضيلة الرابعة، وهى الشجاعة، الهدف الرئيسى من التدريب، وأخضعت بذلك سائر الفضائل المدنية الأخرى للنجاح العسكرى. وهكذا نرى بوضوح أنه أصبح أقل تقديرًا لإسبرطة منه حين تحدث عنها بمناسبة الدولة التيمقراطية التى تكلم عنها فى «الجمهورية»، وأنه استهجن الحرب فى صراحة تامة مبيِّنًا عدم جدواها كغاية تستهدفها الدول، ذلك أن غاية الدولة هى الانسجام أو الائتلاف فى كل من العلاقات القائمة فى الأسرة أو العلاقات الخارجية، وإذا قصر الجهد عن تحقيق ذلك الانسجام الكامل الناجم عن التخصص فى الوظائف فى الدولة المثالية، فأفضل ضمان لهذا الانسجام هو الخضوع للقانون، فدولة «القوانين» إذن هى دولة تشيد على التوسط أو الاعتدال باعتبار أنه أهم فضائلها، وتسعى إلى تحقيق الانسجام بالتزام روح الطاعة للقانون.

الدولة المختلطة

من الواضح إذن أن أفلاطون أخذ يتلمس مبدأ للتنظيم السياسى يحقق النتيجة المبتغاة، وهو مبدأ يقوم فى نظريته الجديدة بالدور الذى قام به مبدأ تقسيم العمل وتقسيم المواطنين إلى ثلاث طبقات، فى نظريته السابقة التى أوردها فى «الجمهورية». والواقع أنه كشف[١٤] عن مبدأ توارثه تاريخ النظريات السياسية، وحظى بتأييد معظم المفكرين الذين تعرّضوا لمشكلة التنظيم فى مدى قرون كثيرة. وهذا المبدأ «الدولة المختلطة» التى وضعت لكى تحقق

الانسجام بطريق التوازن بين القوى، أو بطريق الجمع بين عدة مبادئ مختلفة الاتجاه جمعًا يفضى إلى تلاشى هذه الاتجاهات بعضها فى بعضها الآخر. وهكذا يكون الاستقرار ناتجًا عن تعارض القوى السياسية. وهذا المبدأ هو الأصل الذى تولّد عنه مبدأ فصل السلطات المشهور، الذى أعاد منتسكيو اكتشافه بعد ذلك بقرون، على أنه جوهر الحكمة السياسية الكامنة فى الدستور الإنجليزى. أمّا عند أفلاطون فالدولة المختلطة التى بين معالمها فى «القوانين» يُقال إنها جمع بين مبدأ الحكمة فى النظام الملكى، ومبدأ الحرية فى النظام الديمقراطى. ومع هذا لا يمكن القول بأنه ظفر بتحقيق التأليف الذى كان يجول بخاطره، بل لا يمكن القول كذلك بأنه قد ظل مخلصًا لمثال الدستور المختلط، فقد لبث اتجاه أفلاطون مشتتًا على وجه لا رجاء فيه، حتى جنح فى النهاية إلى ذلك الاتجاه الأكثر ملاءمة؛ والذى سبق أن بسطه فى «الجمهورية».

ومع ذلك فإن طريقته فى التمهيد إلى مبدأ الدولة المختلطة والدفاع عنه، كان لها أعظم الأثر فى تقدم هذا البحث فيما بعد. ولما كانت محاورة «القوانين» تبحث فى الدول الواقعية، فقد رأى أفلاطون أن منهج الاستدلال المنطقى الخالص أو الاستدلال النظرى، وهو المنهج الذى اصطنعه فى «الجمهورية»، أصبح لا محل له فى «القوانين»، لأن المشكلة أصبحت تتعلق بنهوض الدول وسقوطها، وبالأسباب الواقعية لا المثالية لعظمتها وانحلالها. ولهذا شرع أفلاطون فى الكتاب الثالث من «القوانين» يبسط أول محاولة من محاولات لا يحصرها العد، لوضع نوع من التاريخ الفلسفى يتتبع أطوار تقدم المدنية، ويحدد مراحلها العصيبة التى اجتازتها، ويعين أسباب الرقى والانحطاط، ثم يستخرج بتحليل ذلك سائر قوانين الاستقرار السياسى التى يجب على السياسى الحكيم مراعاتها، حتى يتمكّن من التحكم فى التغييرات التى تكتنف الجماعة الإنسانية، وتوجيه هذه التغييرات وفق ما يريد، ويلاحظ أفلاطون، فى فقرة تذكّرنا بأرسطو، أن الحياة الإنسانية محكومة بأمور ثلاثة: الله، والحظ، والفن. وأن الفن يجب أن يعمل بالاشتراك مع الظروف[١٥]. حقًا ليس فى التاريخ الميثولوجى الذى كتبه أفلاطون ما ينم عن الاعتماد على قواعد البحث الدقيق.

ومع ذلك فإن هذه الإشارة فى «القوانين» إلى ضرورة ربط دراسة السياسة بتاريخ الحضارة كانت أجدى من ذلك المنهج التحليلى والقياسى الذى يسود «الجمهورية»، فقد وضعت أساس تلك التقاليد الصحيحة للبحوث الاجتماعية؛ وبخاصة طريقة البحث التى تلقاها أرسطو وهذبها.

وليست خطة أفلاطون فى التاريخ الفلسفى للجنس البشرى حاسمة، لأنها استهدفت أكثر من غاية، وضمّت أكثر من مبدأ. فهى تعتمد قبل كل شىء على الفكرة الشائعة لدى الإغريق عن الاتجاه الذى تطوّرت إليه نظمهم الخاصة. ففى مبدأ الأمر كان الناس يعيشون كالرعاة فى أسر منعزلة، وتنقصهم الصناعات التى تستخدم فيها المعادن، كما تنقصهم الفوارق الاجتماعية وكثير من مساوئ الحياة المتمدنة. ويتخيّل أفلاطون ذلك العهد فى صورة «عصر طبيعى» كان الناس يعيشون فيه بسلام، لأنه لم تكن قد ظهرت بعد الحرب التى تظهر بوجود جماعة أعظم طموحًا من غيرها. وكانت قد ظهرت فى كتابات أفلاطون فكرة «الحالة الطبيعية»، وهى الخرافة الكبيرة التى نجدها عند المتأخرين من فلاسفة السياسة. وكلما تكاثر الناس عددًا، واتسع نطاق الزراعة، وابتدعت صناعات يدوية جديدة، تجمّعت الأسر فى قرى. فيظهر فى النهاية السياسى الذى يوحّد بين القرى ويجعلها مدنًا. وهذا النهج من التطوُّر هو الذى استند إليه أرسطو فى الفصول الافتتاحية من كتاب «السياسة» ليبرز الوظيفة التى تمتاز بها المدينة باعتبار أنها هى التى تضطلع بإمكانيات الحياة المتمدنة.

ومع ذلك فقد استهدف أفلاطون غرضين آخرين على الأقل، يُعد أحدهما عرضيًا إلى حد ما، ويُعد الآخر أوثق صلة بظهور الدستور المختلط. فهو يعرض فى نقده لإسبرطة، ويرد أسباب سقوطها إلى نظامها العسكرى المحض، لأن «الجهل خراب الدول». ولكنه كان يرغب قبل كل شىء فى أن يبيِّن كيف كانت سلطة الملكية القائمة على العسف وما يصاحبها من طغيان سببًا فى الانحلال كما يتجلى مثال ذلك بوجه خاص فى دولة الفرس؛ وكيف أدّت ديمقراطية أثينا الطليقة العنان إلى إهلاك نفسها بالتطرُّف فى الحرية. وكانت كل دولة منهما تستطيع أن تزدهر لو قنعت بالتزام الاعتدال، فتقوم السلطان بالحكمة أو تعدل

الحرية بالنظام، لأن الإفراط فى كلتا الحالين هو الذى أدّى إلى الخراب. فها هنا إذن المبدأ الذى يجب أن تُقام عليه الدولة الفاضلة. فإن لم تكن الدولة ملكية فيجب على الأقل أن تشتمل على مبدأ الملكية، وهو مبدأ الحكومة الرشيدة القوية الخاضعة للقانون. وكذلك إن لم تكن الدولة ديمقراطية فيجب أن تشتمل على المبدأ الديمقراطى، ألا وهو مبدأ الحرية والسلطة اللتين تشارك الجماهير فيهما، مع الخضوع بطبيعة الحال للقانون.

ويمكن تعميم هذه الحجة؛ فقد سلم الناس منذ أقدم العصور بدعاوى كثيرة تطالب بالسلطان - مثل حق الآباء على الأبناء، والشيوخ على الشباب، والأحرار على العبيد، والأشراف على الأخساء، والأقوياء على الضعفاء، والحكام المختارين بالقرعة على غيرهم من المواطنين(١٦) - وقد تتعارض بعض هذه الحقوق مع بعضها الآخر فتنجم عن ذلك أسباب الشقاق. ومن رأى أفلاطون بطبيعة الحال أن الحق «الطبيعى» الوحيد فى السلطة هو حق الحكماء على مَن هم دونهم حكمة، ولكن هذا الأمر يتعلّق بالدولة المثالية. وترجع المشكلة فى الدولة الثانية إلى اختيار هذه الحقوق المسلمة، والجمع بينها لنحصل منها فى النهاية على أفضل حكم يخضع للقانون، وهذا يعنى فى الواقع أن أفلاطون يقترب من الحكمة بعض الشىء بالاعتماد على حق السن والحسب والثروة، وهى ظواهر يجوز لأول نظرة اتخاذها دليلاً على مقدرة أعلى من المتوسط، مع بعض التساهل فيما يختص بالقرعة إرضاء للديمقراطية.

ومن الواضح أن إنشاء مدينة تنطبق عليها هذه الأوصاف يتطلب النظر إلى العوامل الكامنة المادية والاقتصادية والاجتماعية، وهى عوامل يتوقف الدستور فى وجوده عليها، ما دامت الدولة المختلطة عند أفلاطون ليست مجرّد توازن بين القوى السياسية. وتبعًا لذلك نراه يبدأ بالبحث فى الموقع الجغرافى للمدينة، وأى ظروف خاصة بالمناخ والتربة أنسب من غيرها. وهنا مرّة أخرى يكشف عن مبدأ أصبح مأثورًا، بل يكاد يكون جزءًا من تقاليد النظرية السياسية عند مؤرخ الفلسفة. وهو أثر ما كان مباشرًا، كما يظهر فى ملاحظات أرسطو التى يمهّد بها إلى تخطيط الدولة الفاضلة. ويرى أفلاطون أن أفضل موقع ليس

ما أشرف على الساحل، بسبب ما تجلبه التجارة الخارجية من مفاسد، وبصفة أخص نظرًا إلى أن التجارة الخارجية تعنى وجود أسطول، والأسطول يعنى وجود قوة فى يد جماهير الشعب. ويستند هذا الرأى إلى النظر فى تاريخ أثينا، ويتفق حكمه بمضار القوة البحرية مع ما سبق أن حكم به على مضار القوة العسكرية فى إسبرطة. أمّا المثل الأعلى فهو الجماعة التى قوام حياتها الزراعة، وتعيش فى أرض تفى بحاجاتها ولكن فيها وعورة، وهذا النوع من الأرض هو الذى ينجب أشد السكان بأسًا وأكثرهم اعتدالاً. وهذا يذكّرنا بإعجاب كثير من فلاسفة القرن الثامن عشر بأهل سويسرا، كما يُبيِّن لنا الشك عينه فى مذهب الدولة القائمة على التجارة وتلك القائمة على الصناعة. ويعتقد أفلاطون كذلك أن اشتراك أفراد المدينة فى الجنس واللغة والقانون والدين أمر مرغوب فيه، بشرط ألا تزيد فى رجحان كفة العُرف رُجحانًا كبيرًا.

النظم الاجتماعية والسياسية

أهمّ نظام اجتماعى من ناحية الدلالة السياسية هو ملكية الأرض والانتفاع بها. وقد كان هذا هو رأى أفلاطون فى «الجمهورية» - ولو أنه حاول فى تلك المحاورة أن ينشئ دولة يمثل التعليم فيها مكان الصدارة - وظل متمسّكًا به عندما حاول البحث فى الدول الواقعية. فهو لا يخفى فى «القوانين» أنه مازال يعتقد أن الشيوعية هى النظام المثالى، ولكنها أسمى مما يمكن أن تصل إليها الطبيعة البشرية. وبناء على ذلك نراه يتخلّى بسبب الضعف الإنسانى عن هذين الأمرين الرئيسيين فيسمح بقيام الملكية الخاصة والأسرة الخاصة. بيد أنه لايزال يحتفظ برأيه فيما يختص بمساواة المرأة فى التعليم، ومشاركتها فى الواجبات العسكرية وغيرها من الواجبات المدنية، ولو أنه لا يذكر الآن شيئًا عن توليها المناصب العامة. وهو يقبل صلة الزواج الدائمة التى يقتصر فيها على زوجة واحدة - فى ظل رقابة عامة شديدة - على أنها الوضع الشرعى للزواج. وأمّا الملكية الخاصة التى سمح بها أفلاطون فقد قيدها بشروط ثقيلة من حيث مقدارها ومن حيث أوجه الانتفاع بها، متبعًا فى ذلك بوجه عام نفس القواعد

السارية بالفعل فى إسبرطة. وقد حدّد عدد المواطنين بخمسة آلاف وأربعين، واشترط أن تقسم الأراضى إلى عدد متساوٍ من القطع يجوز توريثها، ولا يجوز قسمتها أو نقل ملكيتها. ويستهلك الناس محصول الأرض جماعة فى ندوات عامة، وبهذا يتساوى الناس من حيث ملكية الأرض. أمّا فلاحة الأرض فلا يقوم بها إلا الرقيق. أو إن شئت اصطلاحًا أدق وصفًا فهم عبيد الأرض serfs الذين يدفعون أجرها فى صورة حصة من غلتها.

أمّا الملكية الشخصية، من جهة أخرى، فهو يسمح بأن تكون غير متساوية ولكن مقدارها محدود، ذلك أن أفلاطون يحرم على أى مواطن أن يتملّك ملكًا شخصيًا تزيد قيمته على أربعة أمثال قيمة قطعة من الأرض. والغرض من هذا التحديد أن تستبعد عن الدولة تلك الفوارق الصارخة بين الأغنياء والفقراء، والتى دلّت تجارب الإغريق على أنها السبب الرئيسى فى المنازعات المدنية. والواقع مع هذا أن حق الانتفاع بالممتلكات الشخصية مقيَّد بحدود ضيّقة تشبه الحدود المقيّدة لمقدارها. فالمواطنون لا ينبغى لهم أن يشتغلوا بالصناعة أو التجارة، أو أن يكون لأحدهم حرفة أو مهنة. وجميع هذه الضروب من النشاط التى لا يمكن الاستغناء عنها، يضطلع بها الأغراب المقيمون فى المدينة أحرارًا دون أن تكون لهم صفة المواطنين. وللدولة أن تسك عملة رمزية فقط (ربما كانت شبيهة بنقود إسبرطة الحديدية)، ويحرم أخذ فائدة عن القروض. وقد بلغت هذه القيود حد تحريم حيازة الذهب والفضة. وأحالت هذه القيود التى تفتق عنها ذهن أفلاطون حق المواطن فى تملك ملكه إلى ما يشبه قصة ذلك الرجل الذى دعى إلى وليمة فاخرة حتى إذا أتاها لم يجد طعامًا.

ويدلّنا تحليل الأوضاع الاجتماعية الموصوفة فى «القوانين» على أن أفلاطون لم يتخل حقيقة عن خطة تقسيم العمل التى سبق له أن بسطها فى «الجمهورية» على أنها المبدأ الأساسى لكل جماعة. وكل ما أتى به أنه عرض تقسيمًا جديدًا للعمل يحل محل طبقات المواطنين الثلاث فى النظرية السابقة، والتقسيم الجديد أشمل لأنه ينطبق على جميع سكان الدولة، بيد أنه يشبه التقسيم السابق تمامًا فى أنه جامع مانع. وهو ينص على أن الزراعة هى المهنة الخاصة بالعبيد،

والتجارة والصناعة بطبقة الأحرار غير المواطنين، أمّا جميع الوظائف السياسية فهى امتياز للمواطنين دون غيرهم. ومن الواضح أيضًا أن هذه الخطة تشبه تلك التى جاءت فى «الجمهورية» فى أنها تتجنّب المشكلة الأساسية بدلاً من حلّها. والمشكلة هى مشكلة المشاركة، وهى كما قال عنها بركليس فى خطبة الرثاء: أن نهتدى إلى طريقة يستطيع بها سواد الناس أن يعنوا بأمورهم الخاصة، ويشاركوا مع ذلك فى المصالح العامة. وهذا هو، اسميًا، الحل الذى ينشده أفلاطون. ولكن ما ينتهى إليه هو دولة تقتصر فيها الرعوية صراحة على طبقة من الأشخاص المميزين الذين يتيسّر لهم أن يعهدوا بشئونهم الخاصة - ذلك السعى البغيض لكسب الرزق - إلى العبيد والأجانب. وهذا بالتأكيد ما لم تكن عليه الديمقراطية أيام بركليس، فإن الحدود التى تفصل بين الطبقات فى «الجمهورية» أقل وضوحًا فى معالمها من تلك التى فى «القوانين». فقد كانت الأولى خطوطًا تفصل بين المواطنين، ولو أن الجانب الاقتصادى من السكان ليس مؤلفًا من المواطنين على الإطلاق، وبذلك تقوم الدولة صراحة على الامتياز الاقتصادى. ولا ينقص من صدق ذلك أن المزايا التى يؤثرها أفلاطون هى من قبيل الأمان من الفقر لا من الغنى.

وليس من الضرورى الدخول فى تفصيلات الدستور السياسى الذى يشيده أفلاطون فوق نظامه الاجتماعى. فهو يحسب حساب أهم أنواع النظم السياسية التى كانت قائمة فى كل مدينة إغريقية: ندوة المدينة والمجلس والقضاة. ومما هو جدير بالملاحظة الطريقة التى يحاول بها تنفيذ فكرة الدستور المختلط، فالوسيلة إلى اختيار القضاة هى الانتخاب - وفى رأى الإغريق أنها طريقة أرستقراطية - وكانت هذه الانتخابات تستغرق عمليًا واجبات الجمعية العامة للمواطنين. وكان المجلس الأعلى للقضاة - الذين أطلق عليهم أفلاطون هنا اسم «حراس القانون» بدلاً من الحراس - جماعة مشكّلة من سبعة وثلاثين عضوًا يختارون بالانتخاب على ثلاث درجات، ويتكوّن من اقتراع أول للترشيح ينتخب فيه ثلثمائة من المرشحين، يليه اقتراع ثان ينتخب فيه مائة من بين الثلثمائة، يعقبه اقتراع نهائى ينتخب فيه سبعة وثلاثون من المائة. ولكن أعجب العمليات

الانتخابية هى تلك التى يختار بوساطتها مجلس الثلثمائة والستين، ومن الواضح أن هذه الطريقة موضوعة صراحة لترجيح أصوات ذوى اليسار. فالمواطنون ينقسمون إلى أربع طبقات حسب مقدار ممتلكاتهم الشخصية، وهى وسيلة اصطنعها أفلاطون عن الدستور الأثينى، وكان سولون قد استنبطها فى زمن متقدم على الديمقراطية. وتفصيل ذلك أنه لما كانت الممتلكات الشخصية لا يجوز أن تزيد على أربعة أمثال قيمة قطعة من الأرض، فهناك أربع طبقات من الملاك، أدناها تتألّف من أولئك الذين لا تزيد ممتلكاتهم الشخصية على قيمة حصتهم من الأرض، وتليها طبقة الذين تزيد ممتلكاتهم الشخصية على قيمة حصة الأرض ولا تزيد على قيمة حصتين اثنتين، وهلّم جرًا. ومن المفروض أن أدنى هذه الطبقات يجب أن تكون أكثرها عددًا، وأن تكون أعلاها أقلها عددًا، ومع هذا فإن أفلاطون يخصص لكل منها ربع أعضاء المجلس[١٧]، وهذا يُشبه إلى حد كبير الدستور البروسى الأول الذى كان يقضى بتخصيص ثلث عدد مقاعد مجلس النواب لكل طائفة من ثلاث طوائف من الناخبين، تؤدى كل واحدة منها ثلث الضرائب المحصلة، ويتمادى أفلاطون فى ترجيح أصوات المواطنين الأثرياء بتقرير جزاء على عدم التصويت لا يسرى على الطبقات الدنيا من الملاك. ونظام طبقات الملاك له أثره فى الدستور، لأن بعض المناصب لا تسند إلا إلى الفئة أو الفئات العليا. وفيما يختص بهذا المجلس لا نرى غير رخصة واحدة للديمقراطية، تلك هى أن عدد الأشخاص المنتخبين ضعف عدد المقاعد التى يشغلها الأعضاء، ويرجع الاختيار النهائى إلى القرعة.

وقد يكون من غير المفهوم أن يعد أفلاطون هذا الدستور تأليفًا بين الملكية والديمقراطية، مع أن الجانب العملى الفعّال فيه هو ولا ريب نظام طبقات الملاك. فالرخصة الوحيدة فيه للديمقراطية طفيفة جدًا، ولم تتقرر إلا كرهًا «بسبب تذمُّر الجماهير». وفضلاً عن ذلك فإن أرسطو ـ على الأقل ـ كان يرى أنه لا وجود لأى عنصر من عناصر الملكية فى الدستور المبيّن فى «القوانين»، وهذا الدستور ليس سوى أوليجاركية وديمقراطية، والميل فيه إلى الأوليجاركية أعظم. حقًا كان ما يهدف إليه أفلاطون هو ضمان رجحان العناصر الموالية للقانون، مع

مساواة تتناسب مع الكفاية. ولكن النتيجة التى ينتهى إليها دستوره هى ترجيح كفة أصحاب الأملاك الشخصية. ولكنه هو نفسه يقول: إن الرجل الشحيح مع أنه بلا ريب غير صالح[١٨] قد يكون أغنى من رجل صالح يحب الإنفاق فى وجوه البـر[١٩]. ولهذا فليس من الواضح أكان يمكن أن يتفق فى الرأى مع أرسطو فى الإيمان بأن الموسرين أفضل فى المتوسط من الفقراء، مع العلم بأن أرسطو أيضًا أدخل نصاب الملكية فى نظام دولته التى سمّاها دولة الطبقة الوسطى. والواقع أيضًا، كما سبق القول، إن أفلاطون يرفع فى «السياسى» من شأن الديمقراطية، ولو جانبت القانون، فوق الأوليجاركية. لهذا كان من المستحيل التوفيق بين خطط أفلاطون فى الحكم وبين مقاصده ونياته. ويظهر أنه عندما بلغ مرحلة وضع الدستور وجد أن الفوارق فى الملكية واضحة ويمكن الاستناد إليها. وليست الفوارق فى الفضيلة كذلك.

النظم التعليمية والدينية

لا حاجة بنا إلى الإفاضة فى بيان الخطة الأخيرة للتعليم، التى استأثرت بقسط كبير من عناية أفلاطون فى «القوانين». فالصورة العامة للمنهج الدراسى، مثل اشتماله على الموسيقى والألعاب الرياضية، لا تزال عظيمة الشبه بما كانت عليه فى «الجمهورية»، ولا يزال حذره من الشعراء يتجلّى فى الرقابة الشديدة على الأدب والفن، وبقى تعليم النساء على قدم المساواة مع الرجال، كما كان شطرًا مهمًا من الخطة، ولا يزال تعليم جميع المواطنين إجباريًا. أمّا التغييرات فأخطرها شأنًا هو أنه يبذل عناية أكثر فى تنظيم التعليم، وأنه اضطر، بالنظر إلى أن الدولة لم تعد بعد معهدًا للتعليم، إلى النظر فى تنسيق نظام التعليم مع سائر نُظم الحكومة. أمّا عن التغيير الأول فنحن نلاحظ أنه يعمل على وضع نوع من المدارس المنظمة العامة، يقوم فيها المعلمون بالأجر بتدريس منهج مفصّل كامل يشمل المرحلتين الأولية والثانوية. وأمّا عن علاقة هذا النظام بالدولة فإنه يجعل الموظف الذى يتولّى أمور المدارس رئيسًا لجميع الموظفين. فنظرية التعليم فى القوانين، على خلاف ما كانت عليه فى «الجمهورية»، هى نظرية لنظام خاص بمعاهد التعليم.

ويبدو عند أفلاطون مثل هذا الميل إلى وضع النظم فيما ذكره عن الدين وعلاقته بالدولة. وربما كانت مغالاته فى الاهتمام بأمر الدين من علائم الشيخوخة، وهو أمر لم يتعرّض له فى «الجمهورية» بأكثر من إشارة عابرة. وما من شك فى أن الإسهاب الواضح الذى استطرد فيه إلى بحث ناحية الدين، فى الكتاب العاشر من القوانين، هو أكثر النواحى إثارة للأسف فى إنتاجه العبقرى. وذلك بالرغم من عدم خلو هذا البحث من طابع التأثير الذى يصاحب ما يصدر عن وحى العقيدة المتغلغلة. فالدين من وجهة نظر «القوانين» يجب أن يخضع لتنظيم الدولة ورقابتها، شأنه فى ذلك شأن التعليم. ويحرم أفلاطون تبعًا لذلك أى نوع من العبادات الدينية الخاصة، ويقضى بتحريم إقامة الشعائر إلا فى معابد عامة على أيدى كهنة ترخص لهم الدولة بذلك وهو فى هذا متأثر من جهة بنفوره من بعض الصور المنحرفة للدين التى يلاحظ عليها أنها تجتذب الصرعى ولا سيما من النساء، وهو متأثر من جهة أخرى بالشعور بأن الديانة الخاصة تباعد بين الناس وبين ولائهم للدولة. ولا يقف تدخله فى تنظيم الدين عند حد الشعائر العامة، فقد أصبح مقتنعًا بأن العقيدة الدينية شديدة الصلة بالسلوك الفاضل، أو بوجه أخص أن بعض صور الإلحاد تقوم بلا مراء على نزعة منافية للأخلاق. وبناء على هذا يذهب أفلاطون إلى أنه من الضرورى تزويد الديانة بنوع من العقيدة، وتزويد الدولة بقانون للهرطقة لعقاب الملحدين. وهذه العقيدة بسيطة، فهى تحرم الكفر الذى يميز منه أفلاطون ثلاثة أنواع: إنكار وجود الآلهة، وإنكار أن الآلهة تعنى بأمر سلوك البشر، والاعتقاد بأن الآلهة ترضى بسهولة عمّا يُرتكب من الذنوب - وجزاء الكفر هو السجن، وقد يكون الإعدام فى الأحوال الخطيرة - وهذه المقترحات شديدة المنافاة لما اعتاده الإغريق، وتلصق بكتاب «القوانين» وصمة كونه أول دفاع عقلى عن الاضطهاد الدينى.

وتختتم «القوانين» بأمر بعيد كل البُعد عن الغرض الذى كان أفلاطون يسعى إليه، وعن الدولة التى رسمها لتحقيق ذلك الغرض. ففى الصفحات القلائل الأخيرة يضيف إلى الدولة منظمة أخرى، لا نكاد نجد لها ذكرًا من قبل،

وهى لا تقصر عن الاتساق مع المنظمات الأخرى للدولة وحسب، بل تتناقض كذلك مع الغرض من إنشاء دولة تكون كلمة القانون فيها هى العليا. هذه المنظمة هى ما يدعوه أفلاطون «المجلس الساهر» Nocturnal Council، وهو جماعة تتشكّل من العشرة الأكبر سنًّا من بين السبعة والثلاثين الذين يتألّف منهم مجلس الحراس، ومن الرئيس المشرف على التعليم، ومن عدد معيّن من الكهنة يختارون خاصة لما هم عليه من فضيلة. وهذا المجلس مع أنه خارج عن دائرة القانون فإنه مزوّد بالسلطة اللازمة لمراقبة وإدارة جميع المنظمات القانونية فى الدولة. والمفروض فى أعضائه أنهم حاصلون على العلم اللازم لنجاة الدولة. ويقول أفلاطون فى خاتمته الأخيرة: إن المجلس يجب تأسيسه بادئ ذى بدء، ثم تودع الدولة بين يديه. وواضح أن المجلس الساهر يقوم مقام الملك الفيلسوف فى «الجمهورية»، وأن إدخاله فى «القوانين» اعتداء صارخ على الولاء للدولة ذات المقام الثانى. ولكن المجلس ليس هو الملك الفيلسوف بالضبط، فإن ورود ذكره بعد إنشاء جريمة الهرطقة، وبعد إنشاء طبقة من الكهنة الرسميين، يجعل المجلس الساهر تفوح منه رائحة المبادئ الكهنوتية، ومما يزكى هذه الرائحة أن طبيعة الحكمة التى يعزوها أفلاطون إلى أعضاء هذا المجلس ذات صفة دينية واضحة.

الجمهورية والقوانين

إذا ألقينا نظرة على فلسفة أفلاطون السياسية فى جملتها، وفى صلتها بالبحث المباشر للموضوع، وجب أن نعد نظرية الدولة فى «الجمهورية» بداية خاطئة. فكل ما قدّمته «الجمهورية» بصدد نظرية دولة المدينة هو تحليل كامل للمبادئ العامة التى يقوم عليها المجتمع ـ مثل طبيعة المجتمع، باعتبار أنه تبادل مشترك للخدمات تنمو فيه القدرة الإنسانية حتى تبلغ، على حدٍ سواء، إشباع المطالب الشخصية، وتحقيق أسمى طراز للحياة الاجتماعية. وقد تناول أفلاطون هذا الرأى بالبحث فى «الجمهورية» فى عبارات تكاد تعتمد اعتمادًا تامًا على مذهب سقراط، القائل بأن الفضيلة هى العلم بالخير، وقد أقيم هذا العلم

على مثال منهج الرياضيات القياسى المحكم. ولهذا السبب تصوّر أفلاطون العلاقة بين الحاكمين والمحكومين على أنها كالعلاقة بين العلماء والجهّال، ثم أفضى هذا الرأى بدوره إلى إقصاء القانون من الدولة، إذ لم يكن هناك مكان فى نظرية المعرفة عند هذه المرحلة من مذهبه لنمو الحكمة المتدرّج عن طريق التجربة والعادات. ومع ذلك فقد زيف حذف القانون المثال الأخلاقى لحرية المواطنين، وكان ذلك المثال هو الجوهر الحقيقى لدولة المدينة.

ثم إن سعى أفلاطون فى فلسفته المتأخرة نحو رد القانون إلى مكانه فى الدولة كان على الدوام سعيًا فاترًا تنقصه الحماسة، وينقصه الحسم إلى حد ما، كما يتبيّن ذلك من المحاولة غير المقنعة التى أراد بها التوفيق بين سبق آرائه ولاحقها، حين يصف الصورة الأخيرة للدولة بأنها ليست إلا دولة تالية للدولة الفاضلة. والصعوبة الحقيقية هى أن هذه المراجعة كانت تتطلب من أفلاطون إنشاءً جديدًا كاملاً لعلم النفس حتى يهيئ للعادة مكانًا هامًا، وإنشاء جديدًا لنظرية المعرفة حتى يفسح للتجربة والعُرف مجالاً. ومع ذلك فقد كانت دراسة الدولة فى «القوانين» هى التى أوحت بالمراجعات المطلوبة، لأن أفلاطون فى هذا الكتاب لجأ إلى تحليل دقيق حقًا، تناول فيه النظم والقوانين الواقعية، وأوصى بربط مثل هذه الدراسات بالتاريخ. وأثار كذلك فى «القوانين» مبدأ التوازن - أى الملاءمة بين المطالب والمصالح - على أنه الوسيلة الصالحة لتكوين دولة دستورية. وإذا قارنّا الدولة المثالية المجرّدة المذكورة فى «الجمهورية» بدولة «القوانين» وجدنا أن الدولة الأخيرة هى التى تحمل حملة صادقة على مشكلة دولة المدينة، وتلك المشكلة هى التوفيق بين مصالح ذوى الأملاك وبين مصالح الديمقراطية التى يُمثلها العدد الغفير من الجمهور. ومن هذه النقاط التى أثارها أفلاطون فى «القوانين» ابتدأ أرسطو بحثه، حتى يكاد يصطنع فى معظم الأحوال الإشارات المتناثرة فى صفحات «القوانين»، منميًا إياها بفحوص تجريبية أعظم عمقًا وشواهد تاريخية أكثر اتساعًا، وذلك دون أن يهجر المبادئ العامة الواردة فى «الجمهورية» التى ما فتئت تقدم المادة لنظريته فى الجماعة. وقد سعى أرسطو فى مذهبه الفلسفى العام إلى أن يقدم مجموعة متماسكة من القواعد المنطقية، تفسُر النهج الذى سلكه وتسوغه.

هوامش الفصل الرابع

(١) ٣٣٤ د.

(٢) ٣٣٧ د.

(٣) ٧٨٤ هـ، ٨٧٥ حـ.

(٤) القانون باللغة اليونانية يسمى nomos نوموس، وقد عُرِّبت قديمًا فقيل ناموس وتجمع على نواميس، وكتاب افلاطون يسمى النوامى nomoi وهكذا عرفه العرب. (المترجم)

(٥) السياسى ٢٩٣ حـ. عن ترجمة Fowler.

(٦) «السياسى» من محاورات الشيخوخة، وشخصياتها ثيودورس الإيلى، وسقراط، وكان شابًا. ونجد قبل هذا النص الذى جاء على لسان ثيودورس، أن الطبيب يقوم بالعلاج لأنه «يعرف» فن العلاج، بصرف النظر عن الطريقة التى يعالج بها، وبصرف النظر عن فقره أو غناه. فكذلك السياسى أو الحاكم يجب أن «يعرف» أولاً المبادئ النظرية للحكم. (المترجم)

(٧) ٢٩٦ حـ، د.

(٨) ٢٧٦ هـ.

(٩) دولة يشترط فيها نصاب فى الملكية لكل صاحب مركز ظاهر، أو هى حكومة أصحاب المال واللفظة فى اليونانية مركبة من timé اى الثروة، وKrateing اى الحكم. (المترجم)

(١٠) السياسى ٢٩٩ ب ـ حـ.

(١١) التقابل بين الذهب والحديد هو الذى ذهب إليه افلاطون فى الجمهورية. (٤١٥ ـ ١) وميز الأجناس على أساسه، متبعًا فى ذلك هزيود. وعبارة القوانين فى هذا الموضع تومئ إلى تلك الإشارة (عن تعليق إدوارد دى بلاس على الترجمة الفرنسية) (المترجم).

(١٢) فى اليونانية (agoge) تفيد الجذب أو المنهج أو القيادة، وفى الترجمة الإنجليزية Leading- string وفى الفرنسية Traction (المترجم).

(١٣) القوانين ٦٤٤ د ـ ٦٤٥ أ عن ترجمة بيرى (Bury) الإنجليزية. (وقد استعنا فى ترجمة هذا النص بالترجمة الفرنسية الحديثة التى قام بها إدوارد دى بلاس وصدرت عام ١٩٥١، وكذلك بالنص اليونانى). (المترجم)

(١٤) أكبر الظن أن أفلاطون لم يكتشف الدولة المختلطة. انظر إشارة أرسطو إلى نظريات أخرى للدولة المختلطة (السياسة، ١٢٦٠ ب، ٣٣). وقد ترجع هذه الإشارة إلى كتّاب سابقين. ومهما يكن من شىء فإن «القوانين» أول صورة باقية للنظرية.

(١٥) القوانين ٧٠٩ ا ـ حـ. ليس المقصود بالفن عند أفلاطون الفن الجميل، بل الصناعة على الإطلاق، التى تبرز فيها صنعة أو عمل الإنسان. أما حديثه عن الحظ، chance (tykhe) باليونانية، والفرق بينه وبين المناسبة والظروف occasion (Kairos) فيوضحه هذا المثل الذى يورده فى القوانين، حيث يقول إن الملاح عند هياج البحر يعمل على تسيير السفينة بأمرين هما فنه والظروف. (المترجم)

(١٦) القوانين ٦٩٠ أ ـ د. انظر أيضًا قائمة مماثلة لهذه الحقوق فى كتاب السياسة لأرسطو ٣، ١٢ ـ ١٣، ١٢٨٣ ١، ١٤.

(١٧) القوانين ٧٤٤ هـ، ٧٥٦ ب ـ هـ ـ وانظر الدستور المصرى فى روما كما وصفه شيشرون فى الجمهورية، الكتاب الثانى ٢٢، ٣٩ ـ ٤٠.

(١٨) السياسة ٢، ٦، ١٢٦٦ أ، ٦.

(١٩) القوانين ١٧١٢ ـ ب.

مراجع مختارة

الفصل الرابع

SELECTED BIBLIOGRAPHY

"Greek Political Thought and Theory in the Fourth Century". By Ernest Barker. In the Cambridge Ancient History, Vol. VI (1927), ch. 16.

Greek Political Theory: Plato and his Predecessors. By Ernest Barker. 2nd ed. London, 1925, chs. 6-17.

"Fact and Legend in the Biography of Plato". By George Boas. In the Philos. Rev., Vol. LVII (1948) p. 439.

"The Athenian Philosophical Schools". By F. T. Cornford. In the Cambridge Ancient History, Vol. VI (1927), ch. II.

The Laws of Plato. Ed. by E. B. England. 2 vols. Manchester, 1921. Introduction.

Plato and his Contemporaries: A Study in Fourth- Century Life and Thought. By G. C. Field. London, 1930.

Greek Thinkers: A History of Ancient Philosophy. By Theodor Gomperz. Vol. III. Eng. trans. By G. G. Berry. New York, 1905. Book V, chs. 13, 17, 20.

Plato's Thought. By G. M. A. Grube. London, 1935. ch. 8.

The Authorship of the Platonic Epistles. By R. Hackforth. Manchester, 1913.

Paideia: The Ideals of Greek Culture. By Werner Jaeger. Eng. Trans. By Gilbert Highet. 3 vols. New York, 1939- 44. Book IV.

Essays in Ancient and modern Philosophy. By H. W. B. Joseph. Oxford, 1935, chs 1 - 5.

Knowledge and the Good in Plato's Republic. By H. W. B. Joseph. London, 1948.

Discovering Plato. By Alex Koyré. Eng. Trans. By Leonora. G. Rosenfield. New York, 1945.

Studies in the Platonic Epistles. By Glenn R. Morrow. Illinois Studies in Language and Literature. Urbana, Illinois, 1935.

"Plato and the Law of Nature". By Glenn R. Morrow. In Essays in Political Theory. Ed. By Milton R. Konvitz and Arthur E. Murphy. Ithaca, New York, 1948.

Lectures on the Republic of Plato. By Richard L. Nettleship. Ed. By Lord Charnwood. London, 1914.

The Open Society and its Enemies. By K. R. Popper. 2 vols. London. 1945. Vol. I.

The Essence of Plato's Philosophy. By Constantin Ritter. Eng. Trans. By Adam Alles. London, 1933.

What Plato Said. By Paul Shorey. Chicago, 1933.

Plato the Man and His Work. By A. E. Taylor. 3rd ed. New York, 1929.

الفصل الخامس
أرسطو - المثل العليا السياسية

فى حوالى التاريخ الذى طلب فيه «ديون» من أفلاطون أن يضطلع بتجربة سراقوسة لتثقيف ديونيسيوس الصغير، ورفع مستوى حكومته، التحق بأكاديمية أفلاطون أعظم تلاميذه وهو أرسطو. ولم يكن أرسطو من أهل أثينا، بل من أهل ستاجيرا فى تراقيا، حيث وُلد سنة ٣٨٤ ق. م. وكان والده طبيبًا، وربما كان ذلك من أسباب اهتمام أرسطو الواضح فى جميع مؤلفاته بالبحوث البيولوجية. ولهذا التخصص ألحق والد أرسطو بالبلاط المقدونى. وأكبر الظن أن أرسطو إنما التحق بمدرسة أفلاطون لأنها كانت قبل كل شىء أصلح مكان فى بلاد الإغريق لمواصلة الدراسات العليا المتقدمة. فلما دخلها لبث عضوًا بها طيلة حياة أفلاطون - أى مدة عشرين عامًا - فتأثر ذهنه حتمًا بطابع تعاليم أفلاطون، وآية ذلك ما يتجلّى فى كل صفحة من كتاباته الفلسفية اللاحقة. فلما توفى أفلاطون سنة ٣٤٧ ق. م. غادر أرسطو أثينا، وظل مدى الاثنتى عشرة سنة التالية يتقلّب فى مختلف المناصب. وإلى هذه المدة تُنسب أولى كتاباته المستقلة. وفى سنة ٣٤٣ اختير معلمًا للأمير الصغير الإسكندر المقدونى، بيد أن الباحث لا يقف فى كتاباته السياسية على ما ينبئ بتأثر أفكاره بإقامته فى مقدونيا، ويبدو أن خياله قصر عن إدراك الأهمية الثورية لفتح الإسكندر لبلاد الشرق، بما أدى إليه هذا الفتح من مزج المدنيتين الإغريقية والشرقية. ولا شك أن الخطة السياسية التى انتهجها تلميذه الأمير المقدونى كانت منافية تمامًا لكل ما لقنه إياه فى علم السياسة. وفى سنة ٣٣٥ ق. م. افتتح أرسطو مدرسته الخاصة فى أثينا، وهى ثانية المدارس الفلسفية الأربع الكبرى. وفى خلال الاثنتى عشرة سنة التى تلت

ذلك التاريخ وضع أغلب مؤلفاته، وإن كان من المحتمل أن بعض ما تضمنته كان قد بدأه قبل ذلك. وقد عاش أرسطو سنة واحدة بعد وفاة تلميذه العظيم الإسكندر. ثم أدركته المنية فى يوبويا (Euboea) سنة ٣٢٢ ق. م. وكان قد غادر أثينا فرارًا من الاضطرابات المعادية لمقدونيا، التى حدثت بعد موت الإسكندر.

علم السياسة الجديد

تعرّض كتابات أرسطو مشكلة جد مغايرة لتلك التى تضمنتها محاورات أفلاطون. فإن معظم مؤلفات أرسطو الموجودة بين أيدينا الآن - إذا أغفلنا الأجزاء الباقية من كتاباته الشعبية المبكرة - لم تكن كتبًا مستكملة ومعدّة للنشر. بل كان يستعملها فى التدريس، ولو أنه من المحتمل أن تكون أجزاء هامة منها قد حرّرت قبل افتتاح اللوقيون (Lyceun). والواقع أنها لم تنشر فى صورتها الحالية إلا بعد أربعة قرون من وفاته، بيد أنها ظلت ملكًا للمدرسة، واستعان بها دون شك مَن جاء بعده من المعلمين. ويلوح أن أرسطو قد قضى جل الاثنتى عشرة سنة التى كان فيها على رأس اللوقيون، فى توجيه عدد من مشروعات البحث الواسعة التى ساهم معه فيها تلاميذه، مثال ذلك البحث المشهور عن التاريخ الدستورى لمائة وثمان وخمسين مدينة إغريقية، من بينها دستور أثينا الذى اكتشف سنة ١٨٩١ - وهو الدستور الوحيد الباقى من بينها - ويُلاحظ أن هذه البحوث (ولم يكن بحث التاريخ الدستورى المذكور إلا واحدًا منها) كانت دراسات تاريخية أكثر منها فلسفية، وكانت بحوثًا تجريبية أصيلة، وعلى ضوء هذه التجارب كان أرسطو يدخل بين الفينة والفينة ما يعنّ له من إضافات إلى كتاباته التى كان قد أعدها قبل افتتاح المدرسة.

ومن ثمّ لا يمكننا أن نعتبر كتابه السياسى العظيم المسمى «السياسة» كتابًا مستكملاً على النحو الذى كان يفعله أرسطو لو أنه وضعه لجمهور القراء. وقد ثار الشك بالفعل فيما إذا كان أرسطو قد رتب بنفسه هذا الكتاب بوضعه الراهن، أو أن ذلك الترتيب من صنع مَن تولّوا نشره اعتمادًا على مجموعات عديدة من المخطوطات[1]. ذلك لأن المشاكل التى تعرّض لها البحث كانت

واضحة لا تخفى على فطنة القارئ، أمّا حل هذه المشاكل فموضوع آخر. وقد عمد بعض الناشرين فيما بعد إلى تغيير ترتيب الأبواب رغبة فى تحسين التبويب، ولكن لا يمكن لأى تغيير فى الترتيب أن يجعل من كتاب «السياسة» مؤلّفًا تامًا موحدًا. فالكتاب السابع، الذى يتناول فيه أرسطو موضوع إنشاء دولة مثالية، من الواضح أنه يتابع خاتمة الكتاب الثالث، فى حين نجد أن الكتب الرابع والخامس والسادس التى تتناول الدول الواقعية لا المثالية تؤلف مجموعة قائمة بذاتها؛ ولذلك جرت العادة على وضع الكتابين السابع والثامن بعد الكتاب الثالث، وعلى وضع الكتب الرابع والخامس والسادس فى نهاية المؤلف. بيد أننا نرى نوعًا من الارتباط بين البحث فى الملكية قبيل نهاية الكتاب الثالث، وبين البحث فى حكومة الأقلية أو الأوليجاركية والحكومة الديمقراطية فى الكتاب الرابع. وأيًا كان الترتيب الذى نتبعه فى قراءة هذا الكتاب فلا مفرّ من ملاقاة بعض الصعوبات فى القراءة، وربما أصاب «روس» فيما ذهب إليه من أن القارئ ينبغى له على كل حال أن يتقبّل الكتاب كما هو بصورته التقليدية.

ولعل أحسن تأويل ساقه النُقّاد حتى الآن فى تفسير «السياسة» هو ذلك الذى قال به فيرنر ييجر (Werner Jaeger). ومع أن هذا التأويل لم يقم عليه دليل إلا أنه يعرض طريقة معقولة لتطوُّر فلسفة أرسطو السياسية. فكما يقول ييجر إن كتاب «السياسة» كما وصلنا من عمل أرسطو وليس من صنع أحد الناشرين. ولكن نص الكتاب دُوِّن على مرحلتين، ولذلك يجرى فى تيارين أساسيين. فهناك أولاً جزء يتناول الدولة المثالية والنظريات السابقة بشأنها، وهذا الجزء يشمل الكتاب الثانى[٢]، وهو بحث تاريخى للنظريات الأسبق ويمتاز خاصة بنقد أفلاطون، والكتاب الثالث وهو دراسة لطبيعة الدولة والرعوية، وإن كان قد قصد به إلى التقديم لنظرية فى الدولة المثالية. والكتابان السابع والثامن فى إقامة الدولة المثالية. ويرجع ييجر هذه الكتب الأربعة إلى تاريخ لا يجاوز كثيرًا رحيل أرسطو من أثينا بعد موت أفلاطون، وهناك من الناحية الثانية دراسة للدول القائمة فعلاً، وبخاصة الديمقراطية وحكومة الأقلية، مع أسباب انهيارها وأفضل السبل لتحقيق استقرارها، وهذه الدراسة تستغرق الكتب الرابع والخامس

والسادس. وهذه يرجعها ييجر إلى تاريخ تال لافتتاح اللوقيون[٣] مفترضًا أنها تمثل عودة إلى الفلسفة السياسية على أثر - أو خلال - البحث التاريخي للدساتير المائة والثمانية والخمسين كما سلف القول. أمّا الكتب الرابع والخامس والسادس فقد أدخلها أرسطو وسط النصوص الأصلية، مما أدى إلى ضخامة ما كتبه عن الدولة المثالية، بحيث صار مطولاً عامًا فى علم السياسة. وأخيرًا يعتقد ييجر أن الكتاب الأول إنما كتب بعد سائر الكتب ليكون بمثابة مقدمة عامة لهذا المطوّل الضخم، ولو أنه ألحق بالكتاب الثانى بصورة سريعة غير موفقة. وبذلك يكون كتاب «السياسة» فى رأى ييجر قد قصد به أن يكون رسالة فى علم واحد، ولكن لم يُعد واضعه كتابته من جديد، وهى إعادة كان لا بد منها لتوحيد أجزاء هذا المؤلّف وتنسيقها، والتى امتد تدوينها فترة طويلة قاربت خمسة عشر عامًا.

فإذا صح رأى ييجر هذا، فإن كتاب «السياسة» يمثل مرحلتين فى تفكير أرسطو تتميزان بذلك المدى البعيد الذى بلغه أرسطو فى التحرُّر من سلطان أفلاطون على تفكيره، أو ربما كان الأفضل أن يُقال إن أرسطو بلغ ذلك المدى للاهتداء إلى منوال للتفكير والاستقصاء خاص به دون سواه وفيه مميزاته الشخصية. ففى المرحلة الأولى كان لا يزال يتصوّر الفلسفة السياسية على أنها إقامة دولة مثالية على الأسس التى تم وضعها فعلاً، وبخاصة فى كتابى «السياسى» و«القوانين»، وقد ظل أثر اهتمام أفلاطون البالغ بالأخلاق سائدًا فى هذه المرحلة. فالإنسان الصالح والمواطن الصالح هما شىء واحد بعينه، أو هكذا يجب أن يكونا. وغاية الدولة إنما هى إيجاد أسمى طراز خلقى للحياة الإنسانية. ولا نظن أن أرسطو قد هجر عامدًا هذا النظر ما دام قد أبقى على البحث الخاص بالدولة المثالية كجزء هام من أجزاء كتاب «السياسة». على أنه قد لاح له فى وقت غير بعيد من افتتاح اللوقيون إمكان وجود علم أو فن للسياسة على نطاق أوسع بكثير، وأن العلم الجديد يجب أن يكون عامًا بحيث يتناول الحكومات بأشكالها الواقعية والمثالية على السواء، كما يجب أن يلقن فن حكم الدول وتنظيمها أيًا كان نوعها وبأى أسلوب يختار. وبناء على هذا لم يكن العلم

السياسى العام الجديد تجريبيًا ووصفيًا فقط. بل أريد له أن يكون من بعض الوجوه مستقلاً عن أى غرض أخلاقى، إذ إن السياسى قد يفتقد الخبرة الفنية بالحكم، ولو لم تكن الدولة التى يحكمها دولة فاضلة. وطبقًا لهذه الفكرة الجديدة اشتمل علم السياسة فى مجموعه على الإحاطة بالخير السياسى النسبى والمُطلق على السواء، وكذلك الإحاطة بالأساليب السياسية التى قد تستخدم للوصول إلى غايات قد تكون وضيعة، بل قد تكون شرًا. وهذا التوسُّع فى تعريف الفلسفة السياسية هو أظهر ما تميّز به تفكير أرسطو.

وإذن فمن الممكن تقسيم وصف نظرية أرسطو السياسية إلى قسمين يكون مصدر القسم الأول منهما الكتاب الثانى والثالث والسابع والثامن. والمسائل التى أثيرت فيه هى العلاقات بين آرائه وآراء أفلاطون فى أول محاولة له لإنشاء فلسفة مستقلة، لا سيما تلك المقترحات التى كانت ـ على قدر ما يمكن استبانته منها ـ طلائع للخطوة الأخيرة التى بزّ بها أفلاطون. أمّا مصدر القسم الثانى منهما، فالكتب الرابع والخامس والسادس، والمسائل التى أثيرت فيه هى آراؤه النهائية عن أنواع الحكومات، ونظريته عن القوى الاجتماعية الكامنة وراء التنظيم السياسى والتغيرات السياسية، ووصفه للوسائل التى يعمل بها السياسى، وأخيرًا نجد فى أوائل فصول الكتاب الأول كلمة أرسطو الأخيرة فى المشكلة الفلسفية الكبرى التى شغلته هو وأفلاطون، ألا وهى التمييز بين الطبيعة وبين المظاهر أو التقاليد، وقد انحاز إلى فكرة الطبيعة، وهى الفكرة التى هداه إليها تفكيره السياسى فى أنضج مراحله.

أنواع الحكم

وتبعًا للنهج الذى التزمه أرسطو فى معالجة سائر الموضوعات فى كتابه عن الدولة يعرض لما سبق أن دوّنه غيره من الكتاب فى هذا الصدد. وأكثر ما يسترعى الاهتمام هنا هو نقده لأفلاطون، ما دام القارئ يتوقّع حتمًا أن يجد هنا سبيله إلى تعرُّف الخلافات التى كان أرسطو مقرًا بوجودها بينه وبين أستاذه أفلاطون. ولكن النتيجة تنتهى إلى خيبة ظن القارئ ولا تشفى غلته.

ففيما يختص بكتاب «الجمهورية» نراه قاطعًا فى اعتراضاته على إلغاء الملكية الخاصة وإلغاء الأسرة. وقد سبقت لنا الإشارة إلى هذه الاعتراضات بما فيه الكفاية. وأمّا نقده لكتاب «القوانين» فيصعب تفسيره، فهو يتناول إلى حد كبير مسائل تفصيلية، بل إن عرضه للمسائل قد جاء أحيانًا غير دقيق إلى درجة تبعث على الدهشة. ويأخذنا العجب إذا ما لاحظنا أن الموضوعات التى ناقشها أرسطو فى بنائه للدولة المثالية تكاد تكون جميعها واردة فى «القوانين»، بل إن التشابه الكبير فى التفاصيل الصغيرة نجده حرفيًا فى بعض الأحوال[٤]. فمن المؤكد إذن أنه عندما كتب ذلك لم يكلف نفسه عناء تحليل ما ورد بكتاب «القوانين» وبيان مناقضته لمبادئه. وتنبئ نغمة النقد بما عسى أن يكون سببًا له، إذ يبدو أن أرسطو كان يشعر بأن كتابى أفلاطون السياسيين - بل ربما كان يشعر بذلك نحو فلسفته عامة - كانا باهرين ملهمين، إلا أن فيهما إغراقًا فى التطرُّف والنزعة النظرية. فهما - كما يقول - عمل غير عادى ويمتازان على الدوام بالأصالة. ولكن يبدو أن السؤال الذى كان يجول بخاطره هو: «هل هما مما يمكن الاطمئنان إليه؟»، وقد كشف عن أسس اختلافه مع ما جاء فيهما بغمزة فكاهية جافة، تلخص أبلغ تلخيص ذلك التباين الرئيسى بين مزاجى أرسطو وأستاذه أفلاطون، إذ قال:

«فلنذكر أنه لا ينبغى لنا أن نهمل شأن تجارب العصور، فإن هذه الأمور لو كانت صالحة لما بقيت مجهولة على مرّ السنين طوال هذه الحقب المديدة، لأنه ما ترك الأول للآخر شيئًا، ولو أن الأشياء التى عرفت لم يضم بعضها إلى بعض فى كثير من الأحيان، وفى أحيان أخرى لم ينتفع الناس بالمعارف التى بين أيديهم[٥]».

وقصارى القول إن عبقرية أرسطو كانت أكثر رصانة وإن كانت أقل أصالة. فهو يشعر أن الابتعاد بالفكر عن محيط التجارب المألوفة ربما تضمن شيئًا من المغالطة فى ناحية من نواحيه، ولو بدا سليمًا من الناحية المنطقية.

هناك فارق أساسى بين أفلاطون وأرسطو، يتجلّى فى كل المواضع المتعلقة بالدولة المثالية فى كتاب «السياسة». ذلك أن ما يسميه أرسطو بالدولة المثالية

هـو ما اعتبـره أفلاطـون دائمًا الدولـة الثانيـة فى ترتيب أفضـل الـدول. وأن ما سبقت الإشارة إليه من رفض أرسطو للشيوعية يدلّ على أنه لم يتقبل قط، ولو كمثل أعلى، تلك الدولة المثالية الواردة فى جمهورية أفلاطون. فقد كان مثله الأعلى على الدوام الحكم الدستورى لا الاستبدادى، حتى ولو كان ذلك الاستبداد هو الاستبداد المستنير الذى يصدر عن الملك الفيلسوف. ولهذا قَبِل أرسطو منذ البداية وجهة نظر كتاب «القوانين»، ومؤداها أن القانون فى أية دولة صالحة يجب أن يكون هو السيد الأعلى وليس أى شخص كائنًا من كان. وقد تقبل هذا الرأى لا على أنه تسليم بالضعف البشرى، بل على أنه من صميم الحكم الصالح، وأنه بالتالى من خصائص الدولة المثالية. وهو يرى أن العلاقة بين الحاكم الدستورى وبين رعيته تختلف عن أى نوع آخر من أنواع الخضوع، وذلك لأنها لا تتنافى مع احتفاظ كل من الطرفين بحريته. وهى لهذا السبب تقتضى قدرًا من المساواة الأدبية أو التشابه النوعى بينهما، وذلك بالرغم من الفوارق المؤكدة التى لابد من وجودها.

ولهذا التمييز بين أنواع الحكم المتباينة من الأهمية لدى أرسطو ما جعله يعود إليه المرة بعد المرة، ومن المؤكد أن هذا التمييز كان موضع اهتمامه الخاص منذ عهد مبكرٍ[٦]. فسلطة الحاكم الدستورى على رعاياه جد مختلفة عن سلطة السيد على عبيده، لأن المفروض فى العبد أنه يختلف بطبيعته، فهو نوع أدنى من المخلوقات ولد وضيعًا وغير كفء لأن يحكم نفسه. ومن المؤكد أن أرسطو يعترف أن هذا الرأى لا يصدق فى الواقع فى حالات كثيرة، ولكنه على كل حال هو النظرية التى يبرر الرق على أساسها. ولهذا كان العبد آلة حية يمتلكها السيد ليستعملها برفق، وإن كان هذا الاستعمال دوامًا لمصلحة السيد. وتختلف السلطة السياسية أيضًا عن تلك السلطة التى يُمارسها الرجل على زوجته وأولاده، ولو أن هذه السلطة الأخيرة تطبق قطعًا لمصلحة التابعين ولمصلحة الوالد سواءً بسواء. وقد اعتبر أرسطو أن فشل أفلاطون فى التفريق بين علاقات الأسرة وبين السلطة السياسية هو أحد أخطائه الجسام، إذ إن هذا الخطأ قد حدا به إلى التوكيد فى محاورة «السياسى» بأن الدولة هى كالأسرة

وإنما على نطاق أكبر. فالطفل ليس رشيدًا؛ ومع أنه يحكم لصالحه الخاص إلا أنه ليس مع ذلك على قدم المساواة مع والده. أمّا حالة الزوجة فليست واضحة لديه وضوحًا كافيًا، ولكن يبدو أن أرسطو كان يعتقد أن النساء يختلفن فى الطبيعة عن الرجال، وهذا يستتبع القول بأنهن أقل مرتبة. وهذا الاختلاف لا يوقفهن على قدم المساواة المطلقة التى هى وحدها قوام العلاقات السياسية. فالدولة المثالية إذن، إن لم تكن ديمقراطية فإنها تشتمل فى الأقل على عنصر ديمقراطى، فهى «جماعة من الأنداد ينشدون أصلح حياة ممكنة»[٧]. وتفقد صفتها الدستورية أو الصفة السياسية من أساسها إذا بلغ التنافر بين أعضائها درجة تحول دون احتفاظهم بمميزات أو فضائل مشتركة.

حكم القانون

يتصل الحكم الدستورى فى الدولة اتصالاً وثيقًا كذلك بمعرفة ما إذا كان الأفضل أن يكون الحكم لأصلح رجل أو لأصلح القوانين، لأن الحكومة التى تستشير الفضلاء من رعاياها هى كذلك حكومة متفقة مع القانون. وتبعًا لذلك قبل أرسطو سيادة القانون عنوانًا على الدولة الصالحة لا لمجرّد ضرورة منكودة وحجته فى ذلك أن أفلاطون أخطأ - فى محاورته «السياسى» - عندما جعل الحكومة بواسطة القانون، والحكومة بواسطة الحكام العقلاء، نوعين متناوبين من أنواع الحكم، ذلك لأن أرشد الحكام لا يمكنه أن يستغنى عن القانون، لأن فى القانون صفة موضوعية وطابعًا مجرّدًا، مما لا يمكن توافره لأى إنسان مهما يكن فاضلاً. فالقانون هو «العقل مجرّدًا عن الهوى»[٨]. وأمّا المقابلة التى اعتاد أفلاطون أن يعقدها بين السياسة والطب فخطأ. والعلاقة السياسية إذا كانت تستهدف الحرية يلزم ألا تتضمن تخلّى الفرد كلية عن تقديره للأمور وعن مسئوليته، وهى بصورتها هذه ممكنة إذا ما تحدّد الوضع القانونى لكل من الحاكم والمحكوم. إن سلطة القانون المنزّهة عن العواطف والنزعات لا تأخذ مكان القاضى، وإنما تضفى على سلطته صفة أدبية لا يمكن أن تتحقق بدونها. والحكم الدستورى يتمشى مع كرامة الرعايا وعزتهم. فالحاكم الدستورى - كما

يقول أرسطو أحيانًا ـ يحكم رعاياه برغبتهم ويحكمهم بإرادتهم، وبذلك يختلف كل الاختلاف عن الدكتاتور (الطاغية). وهذه القيمة الأدبية التى أراد أرسطو إبرازها سراب خادع يمثل خداع فكرة رضاء المحكومين فى النظريات الحديثة. ومع ذلك لا يستطيع أحد أن يشك فيها كحقيقة.

وللحكم الدستورى ـ كما يفهمه أرسطو ـ عناصر رئيسية ثلاثة:

أولها: أنه حكم يستهدف الصالح العام أو صالح الجمهور، وبذلك يتميّز عن الحكم الطائفى أو الحكم الاستبدادى اللذين يستهدفان صالح طبقة واحدة أو صالح فرد واحد.

وثانيها: أنه حكم قانونى، بمعنى أن الحكومة تُدار فيه بمقتضى قواعد تنظيمية عامة لا بمقتضى أوامر تحكمية؛ وأنها كذلك، وبمعنى أعم، لا تستطيع أن تستخف بالعادات المرعية أو العرف الدستورى.

وثالثها: أن الحكومة الدستورية حكومة رعية راضية، فتتميّز بذلك عن الحكومة الاستبدادية التى تستند إلى محض القوة.

على أن أرسطو وإن ذكر بجلاء هذه الخصائص والمقوِّمات الثلاثة للحكم الدستورى، إلا أنه لم يبحثها فى أى موضع من الكتاب بحثًا منظمًا يمكن معه معرفة ما إذا كانت هى جماع مقومات الحكم الدستورى، وما هى علاقة كل واحدة منها بالأخرى، وقد أدرك أرسطو أنه من المحتمل ألا يتوافر فى حكومة ما إلا اثنان فقط من هذه المقومات الثلاثة، فمثلاً قد يحكم طاغية حكمًا استبداديًا ولكن الصالح العام. كما قد تتحيّز حكومة قانونية لطبقة واحدة بعينها. ولكن الحكم الدستورى لم يظفر من أرسطو قط بتعريف شاف.

وليس إصرار أرسطو على أفضلية الحكم الدستورى إلا نتيجة لأخذه جديًا ما جاء فى «النوانين» من أن القانون قد لا يُنظر إليه على أنه مجرَّد ضرورة موقوتة، بل باعتباره شرطًا جوهريًا للحياة الفاضلة المتمدّنة. وفى كتاب «السياسة» فقرة تمهيدية كتبها أرسطو وفى ذهنه حتمًا بعض عبارات أفلاطون المأثورة، حيث يقول: «إن الإنسان فى كماله أفضل الحيوانات، فإن جانب القانون والعدالة صار

شـرها جـمـيـعًا»[٩]. ولكن هذا الرأى فى القـانون مسـتحيل ما لم نفـترض تزايد الحكمـة تبعًا لتكاثر التـجارب تدريجـيًا، وأن هذا الرصيـد المتـزايد من الإدراك الاجتـماعى إنما يتبلور فى القـانون والعـادات. ولهـذه النقطة أهـميـة فلسـفيـة جوهرية، لأنه إذا كانت الحكمـة والمعـرفة هما امتياز العلماء فإن ما عسـى أن يجنيـه الرجل العادى من تجـاربه لن يعـدو مـجـرّد رأى لا يعوّل عليه، ومن ثم لا ينتهى جدل أفلاطون إلى جواب. وإذا نظرنا إلى القضيـة من وجهها العكسى، فإن فلسفة أفلاطون إن أخطأت بإهمالها تجارب العصور ترتب على ذلك القول بأن هذه التـجارب تمثل نموًا حقـيقيًا فى المعـرفة، مع أن هذا النمو إنما يتمثّل فى العـادات أكثـر منه العلوم، وينجم عن حُسن البـداهة أكثـر منه عن تلقـين العلم. ولذلك يجب التسليم بأن الرأى العـام ليس مجـرّد قـوة لا مندوحـة عنهـا، بل إنه أيضًا ـ إلى حد ما ـ أصل له ما يسوغه من أصول الحياة السياسية.

ويقـول أرسطو إن من الممكن فيـما يتعلّق بسن القـانون الاحـتجاج بأن الحكمـة الجماعية لشعب من الشعوب أسمى حتى من حكمة أعقل المشرعين. ويستطرد فى التفـريع عن هذه الحجـة إلى أبعد من ذلك عندما يناقش الكفـاية السيـاسيـة للمجالس الشعبية. فالأفراد فى خضم الجماعة يكمل بعضهم بعضًا بصورة فريدة، ذلك بأن يفهم أحدهم جزءًا من مسـألة، ويُفهم الآخر جزءًا غيـره، فيحيطون فى مجموعهم بالموضوع كله، وهو يوضح ذلك بتوكيد حقيقـة ـ ربما كانت غير تامّة الوضوح ـ هى أنه يمكن آخر المطاف الاعتماد على الذوق الشعبى فى الفنون، على حين يرتكب الخبـراء أخطاء فاضـحة فيـما يصدرونه من أحكام. ومن هذا القـبيل أيضًا تفضيله الواضح للقـانون العرفى على القـانون المكتوب، بل إنه على استعداد للتسليم بـأن اتجاه أفلاطون إلى إلغـاء القـانون يصبح مزية إذا انصب الإلغـاء على القـانون المدوّن وحـده. ولكنه يتمسك باستـحالة التسليم بـأن علم أعقل الحكام يمكن أن يفـضل القـانون العُرفى. فـالتـفـريق الحـاد بين الطـبـيـعـة والعُرف بذلك التطرُّف المنطقى الذى ساق سـقـراط وأفـلاطون إليـه مذهبـهـما المتطرّف فى تسويد الفكر أو العقل قد هدمه أرسطو، فإن عقل السياسى فى دولة فاضلة لا يمكن فصله عن العقل الكامن فى قوانين وعادات الجماعة التى يحكمها.

وفى الوقت نفسه يتفق المثل الأعلى السياسى لأرسطو مع المثل الأعلى لأفلاطون من حيث إيجاد هدف أخلاقى باعتباره الغاية الأسمى للدولة. ولم يغير أرسطو قط رأيه فى هذا الشأن، حتى بعد أن وسع تعريفه للفلسفة السياسية ليتضمن بحثه كتابًا عمليًا يكون بين أيدى الحُكّام الذين يتولّون حكومات جد بعيدة عن المثالية. فالهدف الحقيقى للدولة ينبغى أن يشمل ارتقاء مواطنيها خلقيًا، لأن الدولة يجب أن تكون شركة بين قوم يعيشون معًا لتحقيق أفضل حياة ممكنة، فهذه هى «صورة» أو «مفهوم» الدولة. وإن قصارى جهد أرسطو للوصول إلى تعريف، إنما قام على اقتناعه بأن الدولة وحدها تتصف (بالاستكفاء الذاتى). بمعنى أنها هى وحدها تهيئ فى داخلها جميع الظروف التى يتسنّى فى ظلها الوصول إلى أسمى مرتبة من الارتقاء الخُلقى. وقد حصر أرسطو أيضًا مثله الأعلى - كما فعل أفلاطون من قبل - فى دولة المدينة، تلك الجماعة الصغيرة المتقاربة التى تكون فيها حياة الدولة هى حياة مواطنيها الاجتماعية، التى تعلو على مصالح الأسرة والدين والصداقات الشخصية. وإن تضمنتها جميعًا فى دراسته للدول الواقعية، فليس هناك ما يدل على أن اتصاله بفيليب وبالإسكندر، قد مكّنه من إدراك المغزى السياسى للغزو المقدونى للعالم الإغريقى ولبلاد الشرق، كما لم يحمله الفشل السياسى الذى أصاب دولة المدينة على أن تفقده هذه الدولة فى نظره طابعها المثالى.

وعلى ذلك فنظرية أرسطو فى المثل العليا السياسية إنما تقوم على أساس ما تكوّن لديه من آراء بسبب اتصاله بأفلاطون، فهى تنبعث من المجهودات التى بذلها فى اقتباس العناصر الأساسية لنظرية أفلاطون كما أوردها فى «السياسى» و«القوانين»، مع التعديلات التى استدعتها ضرورة جعل النظرية جلية متماسكة. ويصدق ذلك بوجه خاص على ذلك الركن البارز من نظرية أفلاطون المتأخرة، القائلة بأن القانون يجب أن يؤخذ على أنه عنصر من العناصر التى لا غنى عنها فى تكوين الدولة. وإذا كان ذلك صحيحًا فلا بد أن تؤخذ بعين الاعتبار ظروف الطبيعة البشرية التى تجعل هذا النظر صحيحًا، فيتعيّن التسليم بأن القانون يتضمن حكمة حقيقية، ويجب أن يفسح المجال فيه بحيث يسع ما تتأثر به

العادات الاجتماعية من تراكم هذه الحكمة، وكذلك الحاجات الخلقية التى تجعل القانون ضرورة، وينبغى أن يندمج كجزء من المثل الأخلاقية للدولة، فالحكم السياسى الحقيقى يجب أن يتضمن من ناحية الرعية عوامل الخضوع للقانون والحرية والرضا، وهى عوامل تصبح من خصائص الدولة المثالية نفسها، لا من خصائص الدولة التالية لها فى الأفضلية.

ولسنا بحاجة إلى مزيد من القول عن دولة أرسطو المثالية نفسها. والحق أن هدفه الذى جاهر به - وهو إنشاء دولة مثالية - لم يخرج قط إلى عالم الوجود، ولا يسع القارئ إلا أن يشعر بأن أرسطو لم يكن متحمّسًا لذلك. فكان ما كتبه ليس مؤلفًا عن موضوع الدولة المثالية، بل عن المثل العليا للدولة. وأمّا تصويره للدولة المثالية الذى شرع فيه فى الكتابين السابع والثامن، فيبدو أنه لم يتمّه أبدًا، ولهذا مغزاه؛ وبخاصة إذا صح القول بأن هذين الكتابين مأخوذان عن المسودات الأولى لكتاب «السياسة». والحياة الفاضلة تتطلّب ظروفًا مادية وعقلية على السواء. وإلى هذه الظروف بنوعيها يوجه أرسطو عنايته، وقد استمد بيانها من «القوانين» وتشمل أمورًا تتعلّق بالسكان اللازمين من حيث عددهم وصفاتهم، كما تتعلّق بأصلح الأقاليم من حيث المساحة والطبيعة والموقع. على أن ذلك لا يعنى أن أرسطو يتفق على الدوام مع أفلاطون، فهو مثلاً أكثر منه تفضيلاً لأن يكون الموقع مطلاً على البحر أو أن يشارفه. على أن الخلاف بينهما إنما يظهر فى التفاصيل، أمّا جوهر القائمة التى تعدد هذه الظروف المطلوبة فيشبه جوهر ما اقترحه أفلاطون من قبل. وإلى جانب ظروف الحياة المادية يرى أرسطو كما يرى أفلاطون، أن أهمّ قوة تساعد على تكوين الرعايا هى التعليم الإلزامى. وتختلف نظرية أرسطو العامة فى التعليم عن نظرية أفلاطون، كما يمكن أن ينتظر، وذلك فى زيادة اهتمام أرسطو بتكوين العادات الحسنة، وهو بذلك يضع العادة بين الطبيعة والعقل، ويعدها الأمور الثلاثة التى تجعل الناس فضلاء. وقد كان هذا التغيير لازمًا نظرًا إلى الأهمية التى لا بد أن تكون للعادات فى دولة خاضعة للقانون. ولقد أفرد أرسطو كل مناقشة لمعالجة التعليم الحر. وأظهر ازدراء أعظم من ازدراء أفلاطون للتعليم الذى يبغى المنفعة. ومما يلفت

النظر خلو بحثه من خطة للتعليم العالى شبيهة بتلك التى تكون جزءًا هامًا من كتاب «الجمهورية»، وقد يكون هذا الإغفال نتيجة لعدم استكمال المؤلف للكتاب. ويلاحظ كذلك أن حكومة الدولة المثالية تُوحى بتأثره بما جاء فى «القوانين». والملكية الفردية عند أرسطو مباحة، على أن يكون الانتفاع بها على المُشاع. الأرض يفلحها الأرقاء. وتسقط عن الصنّاع صفة المواطن، على أساس أن الفضيلة لا يمكن توافرها لقوم يستنفدون وقتهم فى عمل يدوى.

النزاع بين المثالى والواقعى

سردنا حتى هذه المرحلة المثُل العليا السياسية لأرسطو، دون التساؤل عن المتناقضات والصعوبات التى تواجهنا عندما نريد ربط هذه المثل العليا بالنظم والمؤسسات القائمة فعلاً فى المدن. فمثل أرسطو الأعلى فى ذاته يكاد يكون استنتاجيًا كمثل أفلاطون سواء بسواء، ويبدو أنه لم يهتد إليه عن طريق تحليل جدلى لعيوب النظرية السابقة. ولكن من الجلّى أن التناقض مع التطبيق الفعلى ومع الغايات التى تتوخّاها الحكومات فى الواقع، أخطر بالنسبة لأرسطو مما هو بالنسبة لأفلاطون، الذى لم يفترض قط أن المثل الأعلى يجب أن يتجسم فى صورة عملية ليكون صحيحًا، ولم يذهب قط إلى وجود شىء من الحكمة فى العادات على النحو الذى ذهب إليه أرسطو فى نظريته. فإذا عجزت الحقائق الواقعة عن أن تتواءم مع الحقيقة المثالية كان فى استطاعة أفلاطون دائمًا - شأنه فى ذلك شأن الرياضى أو الصوفى - أن يندب حظ هذه الحقائق الواقعة لقصورها عن بلوغ مرتبة المثالية. أمّا أرسطو فلم يكن فى موقف يسمح له أن يكون حاسمًا كأفلاطون، بسبب اعتماد فلسفته على بداهة العقل السليم والحكمة المتوارثة على مرّ العصور. ولذلك قد يكون مصلحًا، ولكنه لا يكون ثوريًا أبدًا. ولابد أن فكره قد اتجه فى الجملة إلى أن المثل الأعلى، وهو يسلم بأنه قوة مؤثرة، يجب أن يظل قوة فى داخل التيار الفعلى لشئون الحياة تسايره ولا تتعارض معه، وأن الحكمة الكامنة فى العادات الجارية يجب - إن صح القول - أن تكون مبدأً هاديًا يقيد من مرونة الظروف الواقعية وقابليتها للتكيف ليسمو

بها تدريجيًا إلى مستوى أرفع. وهذا هو نظر أرسطو عن الطبيعة، والذى انتهى إليه نتيجة لتأملاته ودراساته للمشاكل الاجتماعية والبيولوجية. على أن أرسطو لم يطمئن قط إلى الرأى الذى انتهى إليه فى هذه المشكلة حتى حين وضع مؤلفه عن الدولة المثالية، وآية ذلك ما يلمسه القارئ من تعقيد فى الكتاب الثالث، الذى تصدّى فيه إلى بحث أخطر المسائل التى أثيرت فى المؤلف كله. وتدل خاتمة هذا الكتاب على أنها وضعت كمقدمة لدولة مثالية. إلا أن الكتابين السابع والثامن يدلان على أن أرسطو وجد أن المضى فى تنفيذ هذه الخطة لن يكون محل رضا، ولذلك لم يستكمله أبدًا، وعندما عمد إلى توسيع النسخة الأولى من كتابه لم يعمد إلى توسيع ما كتبه عن «الدولة المثالية»، بل لجأ إلى إضافة الكتب الرابع والخامس والسادس. وهذه الكتب تسترعى الانتباه بطابعها الواقعى هدفًا وأسلوبًا، وإن تكن استرسالاً فى مناقشة اتجاهات بدأ فى معالجتها فى الكتاب الثالث. ونستطيع أن نطمئن إلى هذه النتيجة، وهى أن فكرة إقامة دولة مثالية قد قلّ تجانسها تدريجيًا مع مزاج أرسطو فى التفكير كلما تقدّم به العمر، وأن نستنتج كذلك أنه فى النهاية وجد فى الكتاب الثالث مقدمة لسلسلة من البحث لم يكن فى الأصل قد انتوى اتباعها. وتبيِّن هذه النتيجة مطالعة الكتاب الثالث ذاته؛ كما يتسّم به هذا الكتاب من تعقيد يرجع - جزئيًا على الأقل - إلى أن المقدِّمة التى يكتبها أرسطو عن الدولة المثالية لا مناص من اشتمالها على دراسة مستفيضة لنظم الحكم المعمول بها فى الدول القائمة فعلاً، وكثيرًا ما يصبح أرسطو أكثر اهتمامًا بالبحث التجريبى منه بالغرض الأصلى الذى اختطه لنفسه. وقصارى القول إن الأسباب التى حملت أرسطو على وضع الكتب الرابع والخامس والسادس بعد الكتاب الثالث فى الترتيب، كانت أسبابًا سليمة، وإن كان يرجح أنها لم تكن نفس الأسباب التى حدت به إلى تحرير الكتاب الثالث فى مبدأ الأمر. وهكذا نما الكتاب حتى جاوز نطاقه الأصلى، وإن يكن هذا التجاوز وليد مباحث كانت ماثلة فى ذهن المؤلف من بادئ الأمر.

وليس من العسير تصوُّر طبيعة الصعوبة التى واجهها أرسطو بصفة عامة. فإن المثل الأعلى السياسى الذى تلقاه من أفلاطون كان يفترض أن المدينة

والمواطن اصطلاحان متلازمان، وآية ذلك هذه الأسئلة الثلاثة التى استهل بها الكتاب الثالث، وهى: ما هى الدولة؟ ومَن هو المواطن؟ وهل فضيلة الرجل الصالح هى بعينها فضيلة المواطن الصالح؟ ثم مَن يقول إن الدولة هى ترابط بين الناس من أجل تحقيق أفضل حياة خلقية، وإن طراز الحياة التى تحياها جماعة من الناس مشاركة بينهم إنما تتوقّف على أى نوع من الناس هم، وأى الغايات يستهدفون، وكذلك فإن أهداف الدولة تحدّد الأشخاص الذين يكونون أعضاء فيها، كما تحدّد نوع الحياة التى يستطيعون أن يحيوها كأفراد. ومن هذه الناحية يكون الدستور - كما يقول أرسطو - تنظيمًا للمواطنين، أو أنه - كما يقول فى موضوع آخر - نوع من الحياة. ويكون شكل الحكومة تعبيرًا عن نوع الحياة الذى وجدت الدولة لترعاه. فطبيعة الدولة الخلقية لا تتحكم فى طبيعتها السياسية والقانونية فحسب، بل تتضمنها تضمنًا تامًا. وهكذا ينتهى أرسطو إلى أن الدولة تبقى ما بقى شكل حكومتها؛ إذ إن تغيير شكل الحكومة معناه فى دستورها أو فى «نوع الحياة» المنطوى عليه هذا الدستور والذى يسعى المواطنون إلى تحقيقه. والقانون، والدستور، والدولة، وشكل الحكومة تتجه جميعًا نحو الاندماج معًا، إذ نجدها من الناحية الأخلاقية تتصل جميعًا وعلى قدم المساواة بالهدف الذى هو سبب وجود الجماعة.

وليس هنالك اعتراض حاسم على استهداف تكوين دولة مثالية، لأن مثل هذه الدولة سوف يسودها أسمى نوع ممكن من الحياة، وقد افترض أفلاطون على الأقل أن تفهم مثال الخير من شأنه الاهتداء إلى هذا النوع الأسمى. ولكن الوصول إلى مثال الخير أولاً، ثم اتخاذه معيارًا لنقد وتقدير الحياة وأنواع الدول القائمة فعلاً، هو بالذات سبب يأس أرسطو. ومن الناحية الأخرى إذا بدأ الإنسان بملاحظة الدول القائمة فعلاً ووصفها وجد فوارق حتمًا فيما بينها. فالرجل الصالح والمواطن الصالح لا يمكن أن يتطابقا بصورة عامة - كما يقول أرسطو - إلا فى دولة مثالية، إذ ما لم تكن أهداف الدولة هى أسمى ما يمكن أن يُستهدف، فإن تحقيقها سيتطلب من المواطنين نوعًا من الحياة أدنى مرتبة من الحياة المثالية. ففى الدول القائمة فعلاً لا بد من وجود أنواع مختلفة من

المواطنين لهم أنواع مختلفة «من الفضيلة». وعلى هذا النحو أيضًا نجد أرسطو عندما يُعرِّف المواطن بأنه الشخص الصالح للاشتراك فى الجمعية الشعبية وللجلوس فى مقاعد المحلَّفين - وهو تعريف مؤسس على نظام أثينا - يرى لزامًا أن يبيّن فى الحال أن هذا التعريف لا يصلح إلا لدولة ديمقراطية. وكذلك نراه عندما يذهب إلى أن ذاتية الدولة تختلف باختلاف شكل حكومتها، يتبع ذلك القول محذّرًا بأن هذا لا يسوغ أن تتنكّر الدولة الجديدة للديون أو الالتزامات التى تعهّدت بها الدولة التى سبقتها، وعلى ذلك فثمة أوجه تفرقة لا بد من مراعاتها عند التطبيق العملى. فالدستور ليس طريقة حياة للمواطنين فحسب، بل هو أيضًا تنظيم للموظفين لكى يضطلعوا بالشئون العامة، ولذلك فإن نواحيه السياسية لا يمكن أن تطابق تلقائيًا الغرض الخلقى منه. وإن مجرّد ملاحظة هذه الجوانب المتشابكة للموضوع ليشعر بمدى الصعوبات التى تكتنف إنشاء دولة مثالية تتخذ معيارًا للحكم على الدول جميعها.

ويحس الإنسان بمثل هذا التعقيد عندما يتكلّم أرسطو عن تقسيم أشكال الحكومات، فإذا به يتخذ نفس التقسيم السداسى الذى أورده أفلاطون فى «السياسى». فبعد أن ميَّز بين الحكم الدستورى والحكم الاستبدادى على أساس أن أولهما حكم لصالح المجموع، وأن الثانى حكم لصالح الطبقة الحاكمة وحدها، طُبِّق هذا التقسيم على التقسيم الثلاثى التقليدى، فنجمت عن ذلك من ناحية مجموعة من ثلاث دول صالحة أو دستورية: هى الحكومة الفردية (أو الملكية تجوّزًا) والأرستقراطية والديمقراطية المعتدلة. ونجمت من ناحية ثانية مجموعة أخرى من ثلاث دول غير صالحة (أو استبدادية): هى حكم الطاغية، وحكم الأقلية (الأوليجاركية)، والحكومة الديمقراطية المتطرفة (أو حكم الغوغاء). والفارق الوحيد بين معالجة كل من أفلاطون وأرسطو للموضوع - وهو فارق يبدو غير ذى شأن - هو أن الأول يصف الدول الدستورية بأنها تلك التى تخضع للقانون، ويصفها الثانى بأنها تلك التى تحكم للصالح العام. وفى ضوء ما أورده أرسطو من تحليل لمعنى الحكومة الدستورية لا بد أنه رأى أن الوصفين يكادان يؤديان إلى نتيجة واحدة. ومع هذا فإنه ما يكاد يتم تقسيمه السداسى حتى يبادر

بالتنبيه إلى ما يحيط هذا التقسيم من صعوبات جدية، أولاها أن التقسيم الشائع المبنى على أساس عدد الحاكمين إنما هو تقسيم سطحى، ولا يبيّن - إلا عرضًا - قصد العاملين به. فما يفهمه الكافة من حكومة الأوليجاركية هو أنها حكومة الأغنياء، كما تفهم الديمقراطية على أنها حكومة الفقراء. ولئن كانت كثرة الفقراء وقلة الأغنياء أمرًا حقيقيًا، إلا أن هذا لا يجعل النسبة العددية هى التى تخلع على كل من هذين النوعين صفته. فجوهر الموضوع هو أن هناك سببين متميزين لتولى الحكم، يعتمد أولهما على حقوق الملاك، ويستند الثانى إلى سعادة أغلبية الناس(١٠).

الدعاوى المتنازعة على السلطة

ذهب هذا التصحيح للتقسيم القديم لأشكال الحكومات بأرسطو إلى مدى بعيد، لأنه يبعث على التساؤل عن دعاوى المطالبة بتولى السلطة فى الدولة، وعن وسيلة تنسيق هذه الدعاوى إن تعددت، بحيث تصونها وتحافظ عليها جميعًا. ولقد سبق القول بأن أسئلة مماثلة عرضت لأفلاطون. ويلاحظ أن هذه الأسئلة لا تتعلق فى الحقيقة بموضوع الدولة المثالية، ولم يفترض ذلك أفلاطون نفسه، وإنما تتعلّق بالمزايا النسبية للدول القائمة، وبالدعاوى النسبية كذلك للطبقات المختلفة فى الدولة الواحدة، وقد يُقال إن للحكمة والفضيلة دعوى مطلقة فى تولى السلطة، أو على الأقل إن هذا هو ما ذهب إليه أفلاطون ولم ينكره أرسطو. ولكن هذه نقطة أكاديمية، فليس موضع النزاع إيجاد مبدأ أخلاقى عام، إنما يدور حول الطريقة التى يمكن بها الاقتراب من هذا المبدأ فى التطبيق العملى. فعلى حد قول أرسطو يقرّ الجميع بأن الدولة يجب أن تحقق أكبر نصيب ممكن من العدالة، وبأن العدالة أيضًا تعنى نوعًا من المساواة. ولكن هل معنى المساواة أن يقدر كل شخص بواحد، وألا يقدر إنسان بأكثر من ذلك كما يفترض الديمقراطيون؟ أم أنها تعنى أن صاحب الملكيات والمصالح الواسعة، أو صاحب المركز الاجتماعى الرفيع، والتعليم الممتاز ينبغى أن يعد بأكثر من واحد كما يعتقد دعاة حكم الأقلية أو الأوليجاركية؟ وإذا سلمنا بأن الحكومة يجب أن

يتولاها الحكماء والفضلاء من الحكام فأين نودع السلطة حتى نبلغ الحكمة، والفضيلة، أو على الأقل - أقرب شىء مُستطاع إليهما؟

وعندما يوضع السؤال على هذا النحو يلاحظ أرسطو نوًا أن السؤال النسبى يتطلب جوابًا نسبيًا، ويقول إن الثروة ليس لها سند أخلاقى مطلق لتولى الحكم لأن الدولة ليست شركة تجارية ولا تعاقدًا كما قال ليقوفرون السفسطائى (Ly-cophron the Sophist) من قبل. ومن السهل كذلك التدليل على أن عد كل الناس بواحد ليس إلا مجازًا مستساغًا، ولكن هل يمكن القول من ناحية أخرى بأن الثروات لا حقوق لها؟ لقد كان أرسطو يعتقد أن مغامرة أفلاطون فى هذا الاتجاه ثبت إخفاقها، وأن ديمقراطية تقوم على السلب والنهب لا يمكن على أى حال أن تكون أشرف من حكومة الأوليجاركية الاستغلالية، وأن للثروات الشخصية أو الملكيات الخاصة اعتبارات أدبية من الأهمية بحيث لا يجوز لإنسان أن يسقطها كلية من حسابه، إذا أراد أن يكون واقعيًا. فطيب المولد وكمال التربية وحُسن الصلات مع الفراغ أمور لا ينبغى إهمالها كسند للنفوذ السياسى، وهى جميعها صفات تتفق إلى حد ما مع الثروة. وللديمقراطى كذلك حجته وسنده فى المطالبة بالحكم، فإن عدد الناس الذين يتأثرون بالحكم الديمقراطى هو دون شك اعتبار أدبى لا جرم يدخل فى تقدير شئون السياسة وعواقبها. وفضلاً عن ذلك فإن الرأى العام الرشيد هو فى الغالب - وكما اعتقد أرسطو - الصواب بعينه دائمًا، فى حين يخطئ أحكم الحكماء أحيانًا. وخلاصة هذا الجدل أنه ما من دعوى لتولى الحكم إلا ويمكن الاعتراض عليها، ومن ناحية أخرى فليس بين هذه الدعاوى المألوفة واحدة إلا ولها نصيب من الوجاهة وإنه لعسير أن نجد فى هذه النتيجة ما يمكن أن يعزّز فكرة إنشاء دولة مثالية، ومع ذلك فما من شك فى أن أرسطو قد تناول هذا الجدل الخالد حول المبادئ الخلقية السياسية بحصافة رأى منقطعة النظير. والواقع أن هذه الدراسة لدعوى كل من الديمقراطية والأوليجاركية قد حدت بأرسطو فيما بعد إلى أن يترك جانبًا ما شرع فيه من التنقيب عن الدولة المثالية، مكتفيًا بما هو أكثر تواضعًا من ذلك، وهو البحث عن أفضل نظام للحكم تستطيع أغلب الدول إدراكه.

وإن ما انتهى إليه الرأى من أنه ليس لأية طبقة سند مطلق فى تولى السلطة العامة ليعزّز مبدأ سيادة القانون، إذ إنه - لتجرّده عن الأشخاص - أقل تعرّضًا للهوى من أى فرد، بيد أن أرسطو برغم تغلغل هذه العقيدة لديه، فإننا نجده يعترف بأنه حتى هذا الرأى لا يمكن الجزم بصحته على وجه الإطلاق، لأن القانون متصل بالدستور، وبالتالى لا ينتظر فى دولة فاسدة إلا أن تكون قوانينها فاسدة كذلك. وعلى ذلك ليست الشرعية فى ذاتها إلا ضمانًا نسبيًا للخير، وهذا الضمان يفضل القوة أو النفوذ الشخصى، ولكن من المحتمل جدًا أن يكون مع ذلك ضمانًا لا يعول عليه. فالدولة الصالحة يجب أن تحكم وفقًا للقانون ولكن هذا لا يعنى أن كل دولة تحكم وفق القانون تكون دولة صالحة.

ويبدو أن أرسطو كان يعتقد أن الملكية والأرستقراطية هما وحدهما اللتان يصح لهما الادعاء بأن تعتبرا دولتين مثاليتين. وإن كان أرسطو لم يقل على الأرستقراطية إلا النزر اليسير، غير أنه تكلم عن الملكية بشىء من الإفاضة. وهذا البحث بالذات عن الدولة المثالية المفترضة يدل دلالة قاطعة على قلّة ما لديه من قول عن هذا الموضوع، ويتصلّ فى جلاء بما جاء فى الكتاب الرابع من عود إلى البحث فى الديمقراطية والأوليجاركية بحثًا واقعيًا. فالملكية من ناحية هى أفضل شكل للحكومة، لو وجد الملك الحكيم الفاضل. فالملك الفيلسوف الذى تحدث عنه أفلاطون هو أدنى الناس إلى الحق المطلق فى تولى السلطة العامة، ولكنه يصبح حينئذ إلهاً بين البشر، ويكون من السخرية أن يسمح لأحد غير هذا الإله الفانى بأن يضع له القانون، كما أنه ليس من العدل فى شىء أن نُباعد بينه وبين الجماعة، وبذلك لا مندوحة من أن يسمح له بأن يحكم. على أن أرسطو لم يكن كامل الثقة بأن لمثل هذا الرجل حقًا غير مجرح فى تولى الحكم؛ ذلك لأنه يعلق أهمية بالغة على ما يجب أن يقوم بين المواطنين من مساواة فى الدولة الواحدة، مما جعله يتساءل ما إذا كان يجوز أن يستثنى من هذه المساواة حالة توافر الفضيلة الكاملة. وموضوع المساواة هذا يعنى كل صور الحكم، سواء أكانت صالحة أم فاسدة. ومع ذلك فإن أرسطو ظل على استعداد للاعتراف بأن الملكية تصلح للجماعة التى تعلو فيها أسرة واحدة علوًا كبيرًا فى

الفضيلة وفى الدولة السياسية. والحقيقة أن الحكومة الملكية المثالية بالنسبة لأرسطو ليست إلا مسألة أكاديمية، ولولا ما كان لأفلاطون على تفكيره من تأثير ما تعرّض لذكرها بتاتًا. وهو يقرر أن الملكية التى تحكم وفقًا للقانون ليست فى الحقيقة دستورًا مطلقًا[11]، وإذا التزمنا حرفية هذا القول أدى شرط اعتراف الحكومة الصالحة بسيادة القانون إلى عدم جواز اعتبار الملكية شكلاً للحكومة الصالحة. والملكية على الطراز المثالى حرية بأن تكون نظامًا لحكم الأسرة لا للحكم السياسى. وما ساق أرسطو إلى بحثها إلا أخذه بتقسيم أفلاطون السداسى.

وعندما ينتقل أرسطو إلى دراسة الحكومات الفردية القائمة نراه يتغاضى كلية عن الدولة المثالية؛ فهو يعرف نوعين قانونيين منها: هما ملكية إسبرطة والدكتاتورية، ولكن ليست لأيهما صفة الحكم الدستورى. كما يعرف أرسطو نوعين من دساتير الحكم الفردى هما: الملكية الشرقية، وملكية عصر البطولة، وهذا بالطبع ضرب من التخمين ويتجاوز فى الحقيقة نطاق تجربة أرسطو. أمّا الملكية الشرقية فهى بعبارة أصح شكل من أشكال الطغيان، ولو اعتبرت قانونية بالمعنى البربرى، نظرًا لأن الآسيويين كانوا أرقّاء بطبيعتهم، ولم يكونوا ليعارضوا حكومة استبدادية. وعلى ذلك فالملكية كما عرفها أرسطو تشبه فى جوهرها تلك الحكومة التى كانت فى بلاد الفرس. ومع هذا فليس مغزى هذا البحث فيما يسجله عن الملكية بقدر ما يبدو فى تفريقه بين أنواعها المختلفة. ومن الواضح أن تقسيم الدول السداسى قد فقد دلالته لدى أرسطو، بالقياس إلى ما أولع به من الدراسة التجريبية لواقع عمل الحكومات. وعند هذه النقطة بالذات عاد فى الكتاب الرابع إلى استئناف البحث فى الحكومة الأوليجاركية والحكومة الديمقراطية، أو بعبارة أخرى إلى أشكال الحكومات الإغريقية.

والآن تتضح الأسباب التى حالت بين مثل أرسطو العليا السياسية وبين تحقيق الدولة المثالية. فقد كانت الدولة المثالية تمثل مذهبًا فى الفلسفة السياسية ورثة أرسطو عن أفلاطون، ولكنه كان فى الواقع قليل التجانس مع عبقريته، وكلما شق أرسطو لنفسه طريقًا مستقلًا فى التفكير والاستقصاء ازداد جنوحًا

إلى تحليل الدساتير القائمة فعلاً ووصفها. وإن تلك المجموعة الضخمة التى ضمت مائة وثمانية وخمسين تاريخًا دستوريًا والتى وضعها هو وتلاميذه، لنعتبر نقطة تحوُّل فى تفكيره، وتنم عن أفق أوسع فى تفهم النظريات السياسية. على أن هذا لا يعنى أن أرسطو قد تحول إلى الوصف وحده، فإن جوهر النظرة الجديدة هو المزج بين الاستقصاء التجريبى وبين اعتبارات النظرية للمثل العليا السياسية، فالمثل الأخلاقية ـ من سيادة القانون لا الحرية، والمساواة بين المواطنين، والحكومة الدستورية، والتقدم الإنسانى نحو الكمال فى حياة متمدنة ـ كانت دائمًا عند أرسطو هى الغايات التى من أجلها توجد الدولة. والشىء الذى كشف عنه أرسطو هو أن هذه المثل كانت معقدة فى تحقيقها غاية التعقيد، وكانت تتطلب أقصى الجهد فى التوفيق بينها وبين الظروف الكائنة فعلاً فى الحكومة الواقعية. فالمثل العليا يجب ألا تحلق فى السماء على غرار مثال أفلاطون، بل تكون قوى تعمل فى أوساط غير مثالية وعن طريقها.

هوامش الفصل الخامس

(١) مثال ذلك أن أرنست باركر فى كتابه «الفكر السياسى لأفلاطون وأرسطو ١٩٠٦ ص ٢٥٩» يعتقد أن ثلاث مذكرات منفصلة للمحاضرات التى كان يلقيها أرسطو قد جمعت فى كتاب «السياسة». أما روس (Ross) فى كتابه عن أرسطو ١٩٢٤ ـ ص ٢٣٦، فيسميها «جمع لخمس رسائل منفصلة».

(٢) أرسطو ١٩٢٣ بالألمانية، وصدرت الترجمة الإنجليزية بقلم روبنسن ١٩٣٤، انظر الفصل العاشر.

(٣) لاحظ الإشارة إلى مقتل فيليب المقدونى سنة ٣٣٦ ق. م.، ٥، ١٠، ١٣١١ ب ٢، وهو يضع مجمع الدساتير بين ٣٢٩ و٣٢٦.

(٤) هناك بيان كبير بهذا التقابل فى كتاب باركر ـ نظرية الإغريق السياسية، أفلاطون وسابقوه سنة ١٩٢٥ صفحة ٣٨٠.

(٥) السياسة ٢، ٥، ١٢٦٤ (ترجمة جويت)

(٦) انظر كتاب السياسة ٢، ٦، ١٢٨٧ ب، ٣١، حيث يشير أرسطو إلى محاوراته الأولى الشعبية، مع أنه قبل ذلك بأسطر قليلة (١٢٧٨ ب، ١٨) يشير إلى مناقشة فكرة الأسرة فى الكتاب الأول، ولو أن الموضوع من الواضح أنه واحد.

(٧) ٧، ٨، ١٣٢٨، ٣٦.

(٨) ٣، ١٦، ١٢٨٧ أ ٣٢.

(٩)١، ٢، ١٢٥٣ أ، ٣١. وانظر القوانين ٨٧٤ هـ.

(١٠) القوانين ٦٩٠ أ.

(١١) المعنى نظام حكم أساسى. (المترجم)

الفصل السادس
أرسطو - حقائق السياسة الواقعية

تكشف الفقرات الافتتاحية من الكتاب الرابع من «السياسة» عن توسُّع ملموس فى تصوُّر أرسطو للفلسفة السياسية. فمن رأيه أن كل علم أو فن ينبغى له أن يحيط بالموضوع إحاطة كاملة، فمدرب الألعاب الرياضية (الجمناستيك) ينبغى فى الحقيقة أن يكون فى وسعه تكوين البطل الرياضى القويم، ولكنه ينبغى كذلك أن يكون قادرًا على الإشراف على التربية الرياضية لأولئك الذين لا يستطيعون أن يصلوا إلى مرتبة الأبطال، وأن يكون فى وسعه تخيُّر أنسب التدريبات لمن هم فى حاجة إلى نوع من المرانة. ومثل هذا القول يجب أن يصدق بالنسبة إلى العالم السياسى، فيجب أن يعرف ما هى أفضل حكومة بصرف النظر عما يعترض قيامها من عقبات واجبة التذليل، وبعبارة أخرى ينبغى له أن يعرف تمامًا كيف يمكن إقامة دولة مثالية. ولكنه يجب أن يعرف كذلك ما هو الأفضل نسبيًا فى ظل ظروف قائمة معينة، وأن يعرف ما هو حرىٌّ بالنجاح فى أحوال معيَّنة، ولو لم يكن بالذات هو الأفضل من الوجهة المجرَّدة البحتة ولا بالأفضل فى ظل هذه الظروف القائمة نفسها، وأخيرًا ينبغى أن يكون - بفضل هذه المعرفة - قادرًا على تقرير أى شكل من أشكال الحكومة هو أكثرها ملاءمة لمعظم الدول، وأن هذا الشكل هو فى الوقت نفسه أيسرها منالاً لهذه الدول كما هى، وبغير أن يفترض فيها توافر فضائل أرفع، أو عقل أحكم مما يتوافر للناس عادة، وهو بهذه المعرفة قادر على اقتراح أفضل التدابير الكفيلة بإصلاح عيوب الحكومات القائمة. وبعبارة أخرى يجب أن ينظر الفن السياسى الصحيح إلى الحكومات كما هى كائنة، وأن يبذل غاية الجهد المستطاع فى حدود الوسائل المتاحة فعلاً. بل

إن هذا الفن قد يصل إلى حد أن يُطلق كلية - إذا لزم الأمر - الاعتبارات الخلقية جملة، ويوجه الحاكم المستبد إلى سبيل النجاح فى الاستبداد والطغيان. وذلك بالذات هو ما فعله أرسطو فيما بعد.

ولم يكن مثل هذا التفريق الجوهرى بين السياسة والأخلاق مقصودًا، إلا أن هذا المنحى الجديد فى فن الحكم جعله موضوعًا للبحث مغايرًا لبحث المبادئ الأخلاقية من الناحيتين الفردية والشخصية. وقد ناقش أرسطو فى مطلع الكتاب الثالث من «السياسة» فضائل الرجل الصالح وفضائل المواطن، وعالج التباين وعدم التطابق بين الأمرين كمشكلة من المشكلات. ونجده فى الصفحات الختامية من كتاب «الأخلاق إلى نيقوماخوس» Nicomachean Ethics يفترض التسليم بأنهما ليسا متطابقين، ويستعرض مشكلة التشريع على أنها فرع من البحث متميّز عن دراسة أسمى طراز من المثل الأخلاقية العليا. وهو يقول إن هذا الموضوع قد أهمل إهمالاً شديدًا، فى حين أنه لا مندوحة لاستكمال أية فلسفة للطبيعة البشرية من أن ينال هذا الموضوع حقه من العناية. ومما لا تخفى دلالته أنه يشير كذلك إلى مجموعة الدساتير التى جمعها كمرجع لدراسة الأسباب التى تحفظ كيان الدول أو تقضى عليها، والتى يتولّد عنها الحكم الصالح أو الحكم الفاسد، وما من شك فى أن الدراسات التى اقترحها هى التى انتهت به إلى تحرير الكتب الرابع والخامس والسادس من «السياسة». ويقول أرسطو: «إننا باستكمال دراسة هذه البحوث نصبح - على الأرجح - أقدر على إدراك أى الدساتير هو أصلحها وما هى مرتبة كل منها، وأى القوانين والعادات ينبغى أن يقوم عليها الدستور، إذا أريد له أن يكون على أفضل صورة»[1]. وهذا التمييز بين الأخلاق والسياسة، الذى يسم بداية كل علم منهما بطابع التميُّز، وإن كانا موضوعين متصلين من حيث البحث، هذا التمييز ينبع عن قوة أرسطو الخارقة فى التنظيم المنطقى الذى يطبع فلسفته فى جملتها. وقد تمكّن أرسطو بفضل هذه المقدرة التى امتاز بها على أفلاطون امتيازًا عظيمًا، من أن يحدد الفروع الرئيسية للمعرفة العلمية تحديدًا ظل قائمًا حتى العصور الحديثة.

يتّصل تحليل الأشكال الواقعية للحكومة الإغريقية، الذى ورد بالكتاب الرابع، بالتقسيم السياسى لأنواع الدساتير الوارد فى الكتاب الثالث. وربما كان هذا التحليل أكثر اتصالاً بالبحث فى الملكية الوارد بالجزء الأخير من ذلك الكتاب. فقد أشار أرسطو هنا إلى الملكية والأرستقراطية باعتبار أنهما من قبيل طائفة الدول المثالية، مع أن ذلك لا يتمشى مع مناقشة لهما فى الكتاب الثالث. ثم اقترح أن ينتقل إلى دراسة أدق للأوليجاركية وللديمقراطية، وذهب إلى أنه من المتداول افتراض وجود شكل واحد فقط لكل من النظامين المذكورين، وأن فى هذا الافتراض مغالطة، وهذا القول الذى قاله أرسطو يذكرنا بتعليقه على صعوبة تصوُّر البعض وجود أنماط متعددة للملكية[٢]. ويحتاج السياسى العملى - لكى يسوس حكومة واقعية - أن يعرف عدد أنواع كل من الحكومة الأوليجاركية والحكومة الديمقراطية، وما هى القوانين التى تناسب كل نوع من أنواع الدساتير فإن هذا خليق بأن يمكنه من تعرف أصلح أنواع الحكم لمعظم الدول، وأصلح النظم للدولة التى يجب أن تعيش فى ظل ظروف خاصة، وكذلك تعرف ما يلزم لصبغ أى نظام للحكم بالصبغة العلمية، وأخيرًا تعرف العوامل التى تؤدى إلى الاستقرار أو تقلقل نظام الحكم فى مختلف أنواع الدول.

ويتطلّب استئناف الحديث عن تصنيف أشكال الحكومة الأوليجاركية والديمقراطية استئناف دراسة الطبيعة العامة للدستور. فإن وجهة النظر التى كانت تسيطر على البحث فى الكتاب الثالث هى أن الدستور هو «ترتيب المواطنين»، أو هو أسلوب فى الحياة من شأنه أن يفرض إلى حد ما الشكل الخارجى للدولة. وهذه الوجهة من النظر طبيعية ما دام جانب الدولة الأخلاقى هو صاحب المقام الأعلى فى تقدير أرسطو. وذلك لأن القول الفصل فى كل دولة مردُّه إلى القيم الأخلاقية التى يستهدف ترابط المواطنين تحقيقها. وأن الأهداف الأدبية التى ينشدها المواطنون بالعيش معًا، هى العنصر الجوهرى الذى يجمع بينهم، والذى يعد بالتالى قوام حياة الدولة. ومع ذلك فقد عرّف أرسطو الدستور من قبل بأنه ترتيب المناصب أو الوظائف، وهذا التعريف أقرب

إلى الفكرة السياسية للدولة بمعناها الحديث. وقد أعاد فى الكتاب الرابع ذكر التعريف الأخير مفرقًا بين الدستور والقانون، الذى هو مجموعة القواعد التى يجب على الموظفين اتباعها فى تأدية واجبات وظائفهم. وقد أتى أرسطو كذلك بتحليل ثالث قسم فيه الدول إلى طبقات اجتماعية أو وحدات أصغر من الدولة ذاتها كالأسر، أو فئة الأغنياء أو الفقراء، أو الجماعات العاملة كالفلاحين والصُنّاع والتُجّار، ولم يتحدث عن البناء الاقتصادى للدولة باعتباره دستورًا، مع أن تأثير هذا البناء هو غالبًا العامل فى تحديد شكل الدستور السياسى «ترتيب المناصب» الأكثر ملاءمة أو الأيسر تحقيقًا. ويوازن أرسطو بين الطبقات الاقتصادية وبين أعضاء الحيوان، ويقول إن هنالك من أنواع الدول بقدر ما هنالك من طرق الائتلاف بين مختلف الطبقات اللازمة لإقامة حياة اجتماعية.

ولذلك أدخل أرسطو منذ البداية فى مناقشة الدول الواقعية عددًا من الفوارق الهامة التى لا شك فى أنه لم يوضحها تمامًا، وإن كانت تُبيِّن فى جلاء مدى ما بلغه فى تقدير القوى السياسية الحقيقية. وقد سبق لنا بيان ما ذهب إليه من التفريق بين قواعد السياسة وقواعد الأخلاق. وقد وردت هذه التفرقة خلال معالجته للدستور الواقعى بصرف النظر عن الدستور المثالى، وهى تفرقة طابعها الظاهر تلك الأهمية الفائقة التى علقها على تعريف الدستور كترتيب للوظائف. وهو يفرق أيضًا بين القانون وبين البناء السياسى للحكومة المنظمة. وأهم من ذلك التفرقة بين البناء السياسى وما يقوم عليه من بناء اجتماعى أو اقتصادى. ويمكن القول بأن التفريق الحديث بين الدولة وبين الجماعة لم يتناوله أى مفكِّر إغريقى بوضوح وكفاية. وربما لم يكن هذا التفريق سهل الإيضاح قبل تصوّر الدولة ككيان قانونى. ومع ذلك فقد كان أرسطو على الأقل أول مَن شارف حدود هذا التصوُّر، وفوق ذلك فقد استطاع أن يستخدم هذه التفرقة بطريقة واقعية رائعة، عندما لاحظ فى فطانة أن الدستور السياسى شىء، وأن طريقة تطبيق الدستور بالفعل شىء آخر، فإن حكومة ديمقراطية الشكل قد تحكم فعلاً بطريقة أوليجاركية، فى حين قد تتبع حكومة أوليجاركية أسلوبًا ديمقراطيًا فى

الحكم[٣]. وعلى هذا فإن ديمقراطية غالبية سكانها من المزارعين قد تختلف اختلافًا تامًا إذا ما ضمت إليها طائفة كبيرة من الحضر المشتغلين بالتجارة، وذلك برغم أن كيان الدولة السياسى - أى الوظائف وحقوق المواطنين السياسية - لم تمتد إليها قط يد التبديل.

وإن استخدام أرسطو لهذا التحليل الثنائى للدولة - أى تحليلها إلى مراكز سياسية وطبقات تربطها وحدة المصالح الاقتصادية - كان يغدو أيسر تفهمًا لو أنه يبيّن دائمًا أيستخدم أحدهما أم الآخر؟ وكذلك لو أنه فرق بينهما منفردين، وبينهما متفاعلين. وفى سرده لأنواع الديمقراطيات ولأنواع الأوليجاركيات يتعذّر غالبًا تبيّن الأساس الذى بنى عليه تقسيمه. فهو فى الواقع يعرض قائمتين لكل منهما دون أن يُبيّن مواضع الاختلاف بينهما، ولو أنه يبدو فى إحداهما معنيًا أساسًا بالكيان السياسى للدولة، ويبدو فى الأخرى معنيًا بكيانها الاقتصادى. زد على ذلك أن التقسيم قد تعقد بالتفرقة بين الحكومات الخاضعة للقانون، وتلك التى لا تخضع له، مع أن هذا ما كان ينبغى أن يُطبّق على الحكومة الأوليجاركية بتاتًا، وعلى كل حال كان يجب اعتباره نتيجة مترتبة على تنظيم الوظائف أو الطبقات. وبالرغم من أن البحث لم يؤسس على خطة مرسومة، فإنه واضح فى جوهره، وهو بلا مراء يدل على إحاطة تامة بالموضوع، أى بالإدارة الداخلية لدول المدن الإغريقية، وذلك على نحو يندر أن نجد له مثيلاً فيما عرضه أى سياسى لاحق، عن أى شكل آخر من أشكال الحكومة ولُبّ الفكرة هو كما يلى: ثمة قواعد سياسية معيّنة - كالأهلية للاقتراع والصلاحية لتولى الوظائف - هى سمات مميزة للديمقراطية، وثمة سمات أخرى تتميّز بها الأوليجاركية كما توجد ظروف اقتصادية - كطريقة توزيع الثروة أو غلبة طبقة أو أخرى من الطبقات الاقتصادية - وهذه الظروف تتجه بالدولة نحو الديمقراطية أو الأوليجاركية، وتحدّد نوع النظام السياسى الأدنى إلى النجاح. وتتفاوت درجات النظامين السياسى والاقتصادى، فيتطرّف بعضها إلى أقصى الحدود، على حين لا يبلغ البعض الآخر مثل هذا التطرُّف. وهناك صور عديدة من التواليف الممكنة، إذ إن الدول لا تتكوّن فقط من عناصر ديمقراطية أو عناصر أوليجاركية فحسب، بل

يجوز أن تتكوّن كذلك من عناصر متداخلة من كلا النوعين. ومثال ذلك أن تكون الجمعية الشعبية منظمة على أساس ديمقراطى، فى حين يختار القضاة على هدى بعض المؤهلات الأوليجاركية والنهج الذى تسير عليه الحكومة عملاً يتوقف إلى حد ما على مجموعة من العوامل السياسية، كما يتوقّف إلى حد آخر على العوامل الاقتصادية، ويتوقّف كذلك على الطريقة التى تتفاعل بها كل من هاتين المجموعتين من العناصر إحداهما بالأخرى. وأخيرًا تجنح بعض العوامل إلى إيجاد دولة لا تلتزم القانون، فى حين تجنح عوامل أخرى إلى إيجاد دولة تلتزم جادة القانون. ويصدق هذا القول كذلك على العوامل السياسية، ومن العسير أن تدمج مثل هذه النتيجة فى تصنيف شكلى، ولكن مزية هذا التصنيف هو تعرف عدد كبير من المنظمات السياسية والاجتماعية المعقدة.

المبادئ الديمقراطية والمبادئ الأوليجاركية

يكفى أن نشير إلى الخطوط الرئيسية التى اتبعها أرسطو بوجه عام فى تقسيمه، دون أن نسرد بالتفصيل الأنواع التى تنقسم إليها الحكومات الأوليجاركية والحكومات الديمقراطية كما ذكرها أرسطو. فالديمقراطيات تختلف فى دساتيرها السياسية حسب مدى شمول هذه الدساتير. وهذا الشمول يتوقف عادة على الطريقة التى تقرر بها هذه الدساتير، أو لا تقرر، وجوب حيازة نصاب من الممتلكات. فقد لا يكون مطلوبًا توافر نصاب معيّن لتقرير حق الانتخاب أو الصلاحية لتولى الوظائف العامة، وقد يتفاوت النصاب المطلوب ارتفاعًا أو انخفاضًا، وقد يكون توافره محتومًا فى بعض الوظائف دون البعض الآخر. ومن جهة أخرى قد نجد بعض الديمقراطيات لا تعفى المواطنين من النصاب فقط، بل قد تدفع لهم أجرًا (كما كانت الحال فى أثينا) نظير القيام بأداء عمل المحلفين أو لمجرّد حضور ندوة المدينة التى تخصص مكافأة لحضور الفقراء. كذلك تختلف الديمقراطيات تبعًا لاختلاف نظام الدولة الاقتصادى؛ فالديمقراطية المكوّنة من الفلاحين قد لا تقرر نصابًا، وبالرغم من ذلك فإن تصريف مهام الدولة قد يتركّز فى أيدى الخاصة، بحكم أن سواد

الشعب لا يتسع وقته أو تقل رغبته فى تجشم متاعب الأعباء العامة. وعند أرسطو أن هذا النوع هو أفضل الديمقراطيات جميعًا، ذلك لأن الجماهير قوة عظيمة إذا استعملتها كبحت جماح الطبقة الحاكمة. ولكن ما دام الحُكّام ينهجون منهج الاعتدال فإن الناس يدعونهم أحرارًا فى عمل الكثير مما يعتبرونه الأصح. وينشأ نوع جد مختلف من الديمقراطيات، إذا اجتمعت السلطة فى أيدى سكان المدن الكبرى مع استغلال هذه السلطة فى السعى إلى الاضطلاع بتدبير الشئون العامة فى ندوة المدينة؛ إذ لا يلبث ذلك حتى يفتح الباب على مصراعيه أمام الغوغاء (Demagogues). ويمكن الجزْم بأن مصير مثل هذه الديمقراطية هو إلى الانتفاض على القانون والإخلال بالنظام، بحيث يصعب من الناحية العملية التمييز بينها وبين حكومة الطغيان. وإن مشكلة الديمقراطية هى فى الجمع بين السيادة الشعبية وبين الإدارة الحكيمة، وليست مثل هذه الإدارة ميسورة عن طريق جمعية كثيرة العدد.

ويميِّز بين أنواع حكومات الأوليجاركية على هذه الأسس العامة نفسها. ومن الطبيعى أن تشترط الأوليجاركية - سواء فى المواطن أو شاغل الوظائف العامة - نصابًا ماليًا أو شرطًا من شروط الانتخاب، وقد تزيد هذه المؤهلات المطلوبة أو تقص. وقد يرتكز الحكم الأوليجاركى بوجه عام على الشعب كما قد تنحصر السلطة فى فئة قليلة منه، وهذه الفئة قد تصبح هيئة تسعى إلى تأييد سلطانها لتشغل المناصب العامة على الدوام من بين صفوفها، دون أن تحفل بالالتجاء - ولو صوريًا - إلى الانتخاب. وفى الصور المتطرِّفة من حكومات الأوليجاركية قد تملك من الناحية العملية بضع أسر، بل ربما أسرة واحدة، سلطة وراثية. ويتوقّف نوع الحكم الممكن قيامه فى الأوليجاركيات بدوره على توزيع الملكيات؛ فحيثما وجدت طبقة واسعة من أصحاب الأملاك المتقاربين فى الثراء اتسعت القاعدة التى ترتكز عليها حكومة الأوليجاركية. أمّا إذا وجدت طبقة صغيرة من أصحاب الغنى الفاحش، فالأرجح أن تقع الحكومة فى أيدى عصابة، فإذا حدث ذلك صار من العسير تجنب مساوئ الحكم الطائفى. والأوليجاركية فى صورتها المتطرِّفة، شأنها شأن الديمقراطية تصبح، من الناحية العملية بحيث لا يتسنى التمييز

بينها وبين حكم الطغيان، ومع ذلك فإن المشكلة التى تواجه حكومة الأوليجاركية هى عكس مشكلة الديمقراطية، نعنى الاحتفاظ بالسلطة فى أيدى طبقة محدودة نسبيًا دون تمكين هذه الطبقة من الإيغال فى الاستبداد بالجماهير، لأن الاستبداد لا بد أن يولد الاضطراب. ويرى أرسطو أن عدوان الأثرياء أكثر احتمالاً من عدوان الجماهير، ومن ثم كان تنظيم الأمور فى الأوليجاركيات أشق منه فى الديمقراطيات، وفى الوقت نفسه فإن الأوليجاركية التى ترتكز فى حكمها على عدد كبير من السكان تتقارب فروق الثروة بينهم، وبذلك فقد تلتزم مثل هذه الحكومة جادة القانون.

وقد تناول أرسطو فيما بعد هذا البحث فى أنواع الحكومات الديمقراطية والأوليجاركية بمزيد من التحليل المنظم للدستور السياسى أو للسلطات[٤] السياسية فى الحكومة، فراح يميِّز بين أنواع ثلاثة منها لا تخلو أى حكومة من وجودها بشكل من الأشكال؛ فأولاً هناك النوع المفكر الذى يمارس السلطة القانونية العليا فى الدولة بالبت فى جسام الأمور، كإعلان الحرب وعقد السلم وإبرام المعاهدات ومراقبة المسئولين عن حسابات الدولة وسَن القوانين، وثانيًا هناك مختلف الولاة أو الموظفين الإداريين، وثالثًا هيئة القضاء. وكل فرع من هذه الفروع الثلاثة قد ينظم على نهج ديمقراطى بحت أو على نهج أوليجاركى بحت، كما قد ينظم على نهج يغلب فيه الطابع الديمقراطى أو الأوليجاركى.

فالنوع المفكّر قد يتسع عدد أعضائه وقد يضيق، وقد يمارس قدرًا أكبر أو أقل من السلطات. وقد يختار الولاة من النوع الثانى بوساطة ناخبين يتفاوت عددهم قلة وكثرة. بل ربما كان اختيارهم بالاقتراع فى الحكومات التى يزيد فيها قدر الديمقراطية، وقد ينتخبون لفترات تطول أو تقصر، كما قد تختلف درجة مسألة السلطة العليا لهم شدة وضعفًا، كما قد يزيد عدد الوظائف التى يلونها وقد يقل. وكذلك المحاكمة الشعبية قد يختار أعضاؤها بالاقتراع على نطاق واسع من بين صفوف المرشحين، وقد تخوَّل سلطات تتكافأ مع سلطات الفرع المفكر ذاته - كما كانت الحال فى أثينا - وقد تقيد من حيث السلطة أو من حيث العدد ومن حيث طريقة الاختيار. وقد ينظم أى دستور معيَّن على نهج يقرب من

الديمقراطية بالنسبة لفرع من فروع الحكم، على حين يقرب من الأوليجاركية فى فرع آخر.

الدولة الفاضلة عملياً

استرسل أرسطو فى تحليل العوامل السياسية فى الديمقراطية والأوليجاركية حتى ألفى نفسه فى موضع يستطيع منه أن ينظر فى السؤال الذى حل الآن محل السعى فى إنشاء دولية مثالية، وهذا السؤال هو: ما هو أفضل شكل للحكومة بالنسبة لأكثرية الدول، بغض النظر عن الظروف الخاصة بحالة معيّنة، وبغير افتراض توافر فضائل أو فطنة سياسية تزيد على ما يمكن أن يمكن أن يجتمع للدول عادة؟ وهذا الطراز من الحكومات ليس مثاليًا بأى حال، فهو لا يعدو أن يكون الشكل العملى المتوسط الذى يتولّد عن تجنب التطرُّف فى الديمقراطية أو فى الأوليجاركية، ذلك التطرُّف الذى أثبتت التجارب خطورته. وهذا الشكل من أشكال الحكومات سماه أرسطو البوليتيا (The Polity)[٥]، أو الحكومة الدستورية، وهو اسم أطلق فى الكتاب الثالث على الديمقراطية المعتدلة. ولم يكن أرسطو ليتحاشى استعمال كلمة الأرستقراطية التى استعملت فى دلالتها اللغوية من قبل فى الكتابة عن الدولة المثالية؛ وذلك فى الحالات التى ينحرف فيها الدستور عن الحكومة الشعبية لدرجة يصعب معها أن يطلق عليه اسم الديمقراطية المعتدلة.

وأيًا ما كان الأمر، فإن الطابع المميّز لهذه الدولة العملية الفاضلة هو أنها شكل مختلط من الدستور، ينبع من الجمع بين العناصر الصالحة فى الديمقراطية والأوليجاركية معًا. وأساسها الاجتماعى هو وجود طبقة متوسطة قوية تتألف من أولئك الذين ليسوا بالأغنياء جد الغنى ولا بالفقراء غاية الفقر. وهذه الطبقة هى التى «تنقذ الدول» كما قال يوربيدس قبل ذلك بأعوام، وليس أفرادها من الفقر بحيث تتكسر أجنحتهم، ولا من الغنى بحيث ينشبون أظفارهم. وحيثما وجدت هذه الطائفة من المواطنين كوّن أفرادها جماعة لها من اتساع صفوفها ما يكفل للدولة الارتكاز على أساس شعبى، ولها من التحرّر من الهوى ما يمكنها من مراقبة الموظفين المسئولين، ولها من طبيعة انتخاب أعضائها

عاصم من مساوئ حكومات الجماهير. وعلى مثل هذا الأساس الاجتماعى يمكن تشييد بنيان سياسى يقتبس نظمه السياسية من أمثلة الديمقراطية والأوليجاركية على السواء، فقد يقرر نصابًا من الملكية بشرط أن يكون معتدلاً، وقد لا يكون ثم نصاب من ملكية، ولكن لا يكون كذلك هناك اقتراع لاختيار الولاة.

وقد اعتبر أرسطو إسبرطة دولة ذات دستور مختلط. وربما جال بخاطره أيضًا تلك الدولة التى شرعت أثينا فى تكوينها سنة ٤١١، ولم يكن دستورها فى واقع الأمر إلا حبرًا على ورق، تلك الدولة التى كانت تستهدف إيجاد هيئة من المواطنين مقصورة على خمسة آلاف من القادرين على تزويد أنفسهم بالأسلحة الثقيلة. وقد قال أرسطو فى كتابه (دستور أثينا) إن هذه الحكومات كانت خير حكومة عرفتها أثينا على مدى الأزمان، وقد اضطر أرسطو ـ كما اضطر أفلاطون من قبله ـ تحت ضغط الاعتبارات العملية إلى أن يعوّل على الملكية الفردية بدلاً من الفضيلة. ولم يكن أى المفكرين (أفلاطون وأرسطو) ليؤمن من ناحية المبدأ بأن الملكية فى ذاتها دليل على الخير، ولكن الفكر انتهى بهما إلى أن توافر الملكية الفردية، بالنسبة للأغراض السياسية، هو من الناحية العملية أدنى ما يكون إلى الخير.

ومبدأ دولة الطبقة المتوسطة هو التوازن، التوازن بين عاملين لهما أثر لا سبيل إلى إغفاله فى كل نظام سياسى. ويتولّد هذان العاملان من الدعاوى المختلفة لتسويغ تولى الحكم، والتى سبق أن ناقشها أرسطو فى الكتاب الثالث، غير أنه يعالجهما الآن لا على أنهما من الدعاوى، بل على أنهما من القوى، وهو يصف العاملين بأنهما: الكيف والكم، وأولهما يشمل ضروب النفوذ السياسى المنبعثة من هيبة الثروة، ونبالة المولد، وارتفاع المنزلة، وسمو التربية، على حين ينحصر العامل الثانى فى مجرد وزن الكثرة العددية. وكلما ساد العامل الأول أصبحت أوليجاركية، وكلما ساد الثانى أصبحت ديمقراطية. ولكن يتسنى توفير الاستقرار يجمل بالدستور أن يفسح المجال لكل من العاملين حتى يحقق التوازن بينهما. ولما كان تحقيق ذلك أيسر ما يكون عند وجود طبقة متوسطة كبيرة

العدد، فإن هذا النمط من أشكال الحكومة هو أكثرها أمنًا وأدناها إلى الخضوع لحكم القانون فى الدساتير العملية. ويرى أرسطو أن السلامة فى كثرة العددَ من بعض الوجوه لإيمانه بالحكمة الجماعية لرأى عام رشيد، كما يظن أن الهيئة الكبيرة العدد لا يسهل إفسادها. أمّا أصحاب المنزلة والخبرة فهم أصلح مَن يتولى أعباء المناصب الإدارية بصفة خاصة. والدولة التى تستطيع أن تجمع بين هذين العاملين تكون قد توصلت إلى حل المشاكل الرئيسية، التى تكتنف محاولة إقامة حكومة مستقرة منظمة. وما من شك فى أن التاريخ الإغريقى يحمل الشواهد على صدق هذا التشخيص فيما واجهته دولة المدينة من صعوبات. وبالرغم من أن مجرى التاريخ فى فترة حياة أرسطو نفسه كان خليقًا بأن يوحى إليه بمعالجة مشكلة أخرى لا تقل أهمية بالنسبة لدولة المدينة عما سبق ذكره، فإن أرسطو لم يتعرّض لها بشىء ذى بال. وهذه المشكلة هى مشكلة الشئون الخارجية وأن دولة المدينة أصغر حجمًا من أن يأتى لها النجاح فى السيطرة على الم كان يضم دولًا كمقدونيا والفرس ولم يكن بد من الاحتكاك بها.

ويعالج أرسطو فى الكتاب الخامس، فى إسهاب، أسباب الثورات والتدابير السياسية التى يمكن الالتجاء إليها للحيلولة دون وقوعها، على أن تفاصيل هذا البحث مما يمكن تجاوزه. هذا وتتجلّى فى كل صفحة من صفحات هذا البحث دلائل تعمقه السياسى مع الإحاطة بموضوع الحكومات الإغريقية، أمّا النظرية الأساسية فى هذا البحث فقد سبق أن تكشفت لنا فى مناقشاته لدولة الطبقة المتوسطة. ويرى أرسطو أن كلا من الأوليجاركية والديمقراطية فى حالة توازن غير مستقر، مما ينتج عنه أن يكون كل منهما مهدّدًا بخطر الانهيار من جرّاء الاستمساك بمقومات كيانه الخاص، وعلى السياسى الذى يضطلع عمليًا بمشكلة حكم دولة تتبع أى النظامين أن يحول بينها وبين الاسترسال فى التمشى مع منطق أنظمتها النظرى. فكلما اتجهت حكومة الأوليجاركية نحو الأوليجاركية ازداد احتمال وقوع الحكم فى يد طائفة مستبدة. وكذلك كلما أوغلت حكومة ديمقراطية فى اتجاهاتها الديمقراطية ازداد احتمال انتهاء الحكم إلى الغوغاء. فكلاهما يفسد بالاتجاه نحو حكم الطغيان الذى هو شر فى نفسه من جهة، وهو

فاقد فى الغالب لمقومات النجاح من جهة أخرى. والحرية الساخرة التى يصطنعها أرسطو فى النصح الذى يزجيه إلى الحاكم الطاغية يبدو أرسطو فيها وكأنه يتنبأ بمكيافللى. فالأساليب التقليدية هى الحط من شأن كل مَن يخشى استفحال خطره، والعمل على امتهانه وإذلاله، وتجريد الرعية من القوة والسلطة، وخلق الفرقة بين صفوفهم، وإشاعة الريبة وسوء الظن بين بعضهم بعضًا. وأفضل من ذلك أن يحكم الطاغية على نحو لا يكاد الطغيان يستشف من مظاهره، وأن يدعى ـ فى الظاهر على الأقل ـ الغيرة على الصالح العام، وأن يتحاشى فى جميع الظروف الكشف عن عورات الطغاة. ويدلنا التاريخ على أنه ما من نمط من أنماط الحكومات يستطيع أن يستقر ما لم يظفر بتأييد القوى الرئيسية فى سياسة الدولة واقتصادياتها من حيث الكيف ومن حيث الكم. ومن ثم كان من حُسْن السياسة أن يسعى الحاكم إلى كسب ولاء الطبقة المتوسطة، أمّا التطرُّف فى هذا الاتجاه أو ذاك ففيه مصارع الدول. وقصارى القول إن الدولة إذا لم تؤسس فعلاً على حكومة الطبقة المتوسطة، فإنه يتعيّن عليها أن تحذو حذو الدولة المتوسطة ما وسعها الجهد، مع التجاوز عن الحالات الخاصة التى قد تملى عليها الظروف أوضاعًا مغايرة.

الفن السياسى الجديد

لم يكن تصوُّر أرسطو لنموذج من العلم السياسى أحدث وأعم مقصورًا على المغزى الأخلاقى للدولة فقط، بل يشمل كذلك دراسة تجريبية للدساتير الواقعية من جهة عناصرها السياسية والاجتماعية معًا، وكيف تمتزج هذه العناصر، وما هى النتائج التى تترتب على امتزاجها. نقول لم يكن يمثل هذا التصوُّر بأى حال تخلّى أرسطو عن المبادئ الأساسية التى استمدها من أفلاطون. ومع ذلك فما من شك فى أن هذا التصوُّر يمثل تعديلاً هامًا لهذه المبادئ وإعادة لربطها وتنسيقها. فما يزال الهدف هو هو من حيث نظرته إلى فن صناعة الحكم، وهو فن يستطاع به توجيه السياسة إلى غايات لها قيم أخلاقية باستخدام وسائل يختارها العقل. والدولة لا تزال مطالبة بتحقيق

مفهومها الصحيح كعامل من العوامل فى الحياة المتمدنة، ويترتب على ذلك أن الكشف عن هذا المفهوم لا يزال له أهميته الحيوية. وتوجيه السياسة نحو أوفق الطرق التى تخلع على الدولة مفهومها الصحيح، هو عمل من شأن العقل أن يقوم به، فهو موضوع للعلم كما هو موضوع للفن، ومن ثم اختلفت نظرة أرسطو وأفلاطون إليه عن مجرّد موقفهما من السياسى وبراعته فى التدبير، أو الجمعية الشعبية فى ارتجالها، أو خطيب الجماهير أو السفسطائى فى مهارتهما الخطابية. ولم يكن ما فعله أرسطو هو أنه هجر المثل الأعلى، بل سار خطوة إلى الأمام نحو تصوُّر جديد للعلم وللفن الذى يقوم على أساسه. لقد اعتقد أفلاطون أن السياسة يمكن أن تكون موضوعًا للتأليف العقلى أو النظرى الحر حين ينتهى إلى بلوغ مثال الخير، ولو أن تدوينه «القوانين» يكفى فى الدلالة على أنه اضطر فى نهاية الأمر إلى الانحراف انحرافًا ملموسًا عن نطاق هذا التطوُّر. ونحن نعلم أن اتصال أرسطو بأفلاطون كان فى تلك الأعوام التى أخذ أفلاطون يعدل فيها من أفكاره السياسية، ومهما يكن من أمر فالأرجح أن طبيعة تكوين عقل أرسطو كان خليقًا أن يدفعه إلى السير فى طريق مخالف لذلك الذى بدأ منه أفلاطون.

لهذا السبب كان طريق التأليف العقلى الحر - ذلك المنهج الملائم لفلسفة اتخذت من الرياضيات مثالاً لجميع أنواع المعرفة - موصدًا أمام أرسطو منذ البداية - وآية ذلك عجزه عن إتمام ما شرع فيه من تخطيط دولة مثالية. على أن تكييف مثل أفلاطون السياسية لمنهج مخالف كان عملاً بطيئًا وشاقًا. وهو الذى كان على أرسطو أن يضطلع به، وقد دون أرسطو قصة هذا التعديل بتمامها فى تصويره لمذهبه الفلسفى الذى لم يكن علم السياسة وفنها إلا فصلاً واحدًا منه، وإن كان فصلًا هامًا من فصوله. وقد كان إدخاله الحكم الدستورى فى جملة مثل الدولة - كالاعتراف بالقانون، والرضا، والرأى العام، كأجزاء داخلة فى صميم الحياة السياسية الفاضلة - خطوة أولى هامة، ولكنها خطوة كان على أرسطو أن يذهب إلى ما هو أبعد منها. فكان عليه أن يستمر فى تحليل دولة المدينة إلى عناصرها السياسية، وفى بحث مدى تأثر هذه العناصر بالقوى الاجتماعية والاقتصادية الموجودة وراءها. ومن الواضح أن المنهج النظرى لم يكن ملائمًا

لمثل هذه البحوث. وكان إحصاء الدساتير هو المحاولة التى قصد منها أرسطو إلى جمع المادة اللازمة لمعالجة هذه المشكلات، والتى نجد حلها فى الكتب الرابع والخامس والسادس فى نظريته التى تميل إلى الناحية التجريبية والواقعية. غير أن هذا المنهج الذى يميل إلى الناحية التجريبية قد صحبه تغيير فى تصوُّر الفن الذى كان على المنهج أن يخدمه. ولم يعد يكفى أن توضع الغاية بعيدة عن الأعمال السياسية التى تستمد وجودها على مثال تلك الغاية، فالسياسى فى فن أرسطو منغمس - إن صح هذا التعبير - فى خضم الأحداث، فلا يستطيع أن يصوغها وفق مشيئته، ولكنه يستطيع الانتفاع من الإمكانيات التى يهيئها له وضع الأحداث. فثمة نتائج حتمية لا سبيل إلى تفاديها، كما توجد مصادفات تتولّد عن ظروف جامحة خليقة بأن تعصف حتى بأحكم الخطط، ولكن يوجد إلى جانب ذلك فن، هو فن الانتفاع البصير بالوسائل الممكنة التى تسير الأمور إلى الغاية الجليلة والمبتغاة(٦).

أصبح علم السياسة إذن عند أرسطو تجريبيًا، وإن لم يكن وصفيًا خالصًا. واشتمل فن السياسة على تحسين الحياة السياسية، حتى إذا اقتضى الأمر أن يتم ذلك على نطاق متواضع. وكان من الطبيعى أن يؤدى هذا التقدُّم فى أفكار أرسطو إلى أن يوجه انتباهه إلى المبادئ الأولى، مما أفضى به إلى إعادة النظر فى المشكلات القائمة التى ابتدأ منها هو وأفلاطون. وهذا ما فعله فى إيجاز عندما وضع المقدِّمة ليكمل بها كتاب «السياسة»، وهذه المقدمة هى الكتاب الأول من النص الموجود بين أيدينا. ولا يعدو معظم هذا الكتاب الأول أن يكون ضربًا من التوسُّع فى نظرية حكم أو تدبير المنزل بما فى ذلك الاقتصاد، وتلخيصًا لما بين تدبير المنزل وحكم المدينة من فوارق. ولم يوف أرسطو هذا البحث حقه من التمام، ولعل ذلك يرجع إلى أن إعادة البحث فى تدبير المنزل جعلت أرسطو يواجه مسائل سبق أن عالجها فى الكتاب الثانى على أنها جزء من نقد الشيوعية، دون أن يجشم نفسه عناء كتابة الموضوع من جديد، تلك الإعادة التى لم يكن منها مفر لإدماج كل من البحثين معًا. ومع ذلك فقد عاد فى الجزء الأول من الكتاب الأول إلى الحديث عن تلك المسألة الأساسية، وهى: الطبيعة

والعُرف، ولا عجب فقد كان متعيِّنًا لدعم نظريته، كما كان متعيِّنًا لدعم نظرية أفلاطون، أن يدلل على أن الدولة قيمة خلقية كامنة فى ثناياها، وأنها ليست مجرّد فرض إرادة غاشمة.

ولكى يعالج أرسطو هذه المشكلة أخذ يتلمّس بشكل أكثر نظامًا تعريف الدولة، مبتدئًا أساسًا من النقطة نفسها التى بدأ منها أفلاطون فى أول «الجمهورية» وتخضع طريقته لنظرية التعريف بالجنس والفصل، والتى تطوّرت فى مؤلفاته المنطقية. فهو يقول إن الدولة نوع من الجماعة، والجماعة هى اتحاد أفراد مختلفين يستطيعون بحكم ما بينهم من تمايز أن يشبعوا حاجاتهم من طريق تبادل السلع والخدمات. وهذا القول يطابق فى جوهره اعتقاد أفلاطون أن الدولة تقوم على تقسيم العمل، غير أن أرسطو يختلف عن أفلاطون، لأنه يُميِّز بين عدة أنواع من الجماعة ليست الدولة إلا نوعًا منها. ولا ريب فى أن الغرض من ذلك هو التمييز بين تدبير المنزل - وهو الحكم الذى يفرض على الزوجة والأولاد والعبيد - وبين الحكم السياسى. وبعبارة أخرى يمكن القول بأن أفلاطون قد خلط بين الجنس والنوع. فالمسألة إذن هى تحديد نوع الدولة، أى نوع هى من أنواع الجماعة ويتجه البحث فى الكتاب الأول بحيث يكاد يقتصر على تفنيد مذهب أفلاطون، حتى ليبدو أن أرسطو لم يكن قد انتهى من تكوين مذهبه الكامل. وهو يشير فى موضع[٧] آخر إلى أن تبادل السلع بالبيع والشراء، أو مجرّد العلاقات التعاقدية، من شأنه إيجاد جماعة ولكنه لا يوجد دولة؛ إذ لا حاجة إلى وجود حاكم مشترك. وفى الكتاب الأول يدفع البحث فى الجماعات - إن صح هذا التعبير - نحو الطرف الآخر، حيث يوجد التمييز بين الحاكم والمحكومين دون أن يكون هذا الحاكم دستوريًا أو سياسيًا. ويوضح ذلك بالعلاقة بين السيد والعبد الذى إنما يوجد بصفة كلية لصالح سيده. فالدولة إذن تحتل مركزًا وسطًا يختلف عن علاقة التعاقد من جهة، وعن علاقة التملّك من جهة أخرى. هذا المنهج من التعريف بالرسم[٨] وهو القائم على التمييز بين الأحوال المحدودة، مما يستعمله أرسطو كثيرًا فى مؤلفاته العلمية. ومن سوء الحظ أن أرسطو فى كتاب «السياسة» لم يبحث، كما كنا نتوقّع منه، بحثًا منظمًا عند النظر

فى تدبير المنزل سوى علاقة السيد بالعبد، مثال ذلك العلاقة بين رب المنزل وزوجته تلك العلاقة التى كان يرى أنها تختلف فى النوع عن علاقة رب الدار بالعبد وعن العلاقة بين الحاكم ورعيته.

ومع ذلك فإن أرسطو يقترح مبدأ عامًا لتعريف الدولة على عكس تدبير المنزل. وذلك بالنظر إلى النمو أو التطوُّر التاريخى، وفى ذلك يقول: إن مَن ينظر إلى الأشياء فى بدء نموها وفى أصلها، سواء أكان ذلك دولة أم أى شىء آخر، يحصل قطعًا على أوضح فكرة عنها(٩). ومن أجل ذلك يلجأ أرسطو إلى التاريخ القديم للمدن الإغريقية، كما فعل أفلاطون من قبل فى «القوانين»، حين أراد أن يُمهِّد لإنشاء الدولة الثانية الفاضلة. وهكذا يدلنا التاريخ على أن الأسرة هى النوع البدائى من الجماعة أخرجتها الحاجات الأولية إلى الوجود، كالحاجة إلى المأوى والطعام والتناسل. وما دام الناس لا يتقدّمون فى حياتهم ولا يحققون أكثر من إشباع هذه الحاجات، فإنهم يعيشون فى أسر منعزلة تحت ظل الحكم الأبوى. وتمثل القرية مرحلة أعلى من التطوُّر، والقرية اتحاد عدة أسر، كما تمثل الدولة مرحلة أكثر علوًا هى اتحاد عدة قرى.

ومع ذلك فلم يكن هذا النمو مقتصرًا على الحجم، فثمة مرحلة معيّنة تنشأ فيها جماعة تختلف فى نوعها عن الجماعات الممعنة فى البدائية، وهى تصبح كما يسميها أرسطو، «مكتفية بذاتها»، ويرجع ذلك إلى رقعتها من ناحية، وإلى وسائل مواردها الاقتصادية من ناحية ثانية، وإلى استقلالها السياسى من ناحية ثالثة. ولكن الدولة ليست أولاً كذلك لهذه الصفات الثلاث، بل طابعها الذى يُميّزها فى نظر أرسطو أن تكون أولاً بحيث تخلق الشروط اللازمة لحياة متمدّنة حقًا. فهى تنبعث كما يقول من حاجات الحياة الأولية، ولكنها ما تلبث أن تسير قُدمًا لتحقيق حياة فاضلة. ومن أجل هذه الغاية فإن اعتبار حجم الدولة له أهمية بالغة، إذ ينبغى ألا يكون حجمها مفرطًا فى السعة أو الضيق، ذلك أن أرسطو لم يفكر فى أية وحدة اجتماعية سوى دولة المدينة الإغريقية، باعتبار أنها هى التى تحقق حاجات الحياة المتمدّنة. وهى تشمل تدبير المنزل كعنصر ضرورى من عناصرها - أمّا أفلاطون فقد أخطأ فى رغبته إلغاء هذه الوحدة

البدائية جدًا - ولكنها (أى الدولة) نوع من الجماعة أكثر تقدُّمًا من دولة المدينة، وهى بذلك تمثل جماعة أقرب إلى الكمال. وآية ذلك هذه الحقيقة الواقعة، وهى أن الحاجات التى تشبعها الدولة هى تلك الحاجات التى تغلب فيها الصبغة الإنسانية. وحتى الأسرة، التى تعتمد فى شكلها البدائى على إشباع حاجات طبيعية يشارك الإنسان فيها الحيوان، فإنها تتطلّب قوى تخرج قطعًا عن نطاق الروابط التى تصل بين الحيوانات الاجتماعية. ذلك أنها تتطلّب النطق والقدرة على التمييز بين الصواب والخطأ، وهما خاصتان ينفرد بهما الحيوان العاقل وحده. ولكن الدولة تهيئ الفرصة حتى لهاتين القوتين العاقلتين لمزيد من التطوُّر والرقى ومما يتميّز به الإنسان أنه الحيوان السياسى، أى الكائن الوحيد الذى يسكن المدن، ويخضع نفسه للقانون، ويُبدع العلم والفن والدين وسائر الآثار المتعددة الجوانب من الحضارة. وجميع ذلك يمثل كمال الرقى الإنسانى، مما لا يتسنى بلوغه إلا فى الجماعة المدنية. والمخلوق الذى يستطيع أن يعيش بدون ذلك إمّا أن يكون بهيمة أو إلهًا، أى فى مستوى أدنى أو أسمى من ذلك المستوى المتوسط الذى تعيش فيه الإنسانية. ويذهب أرسطو إلى أن فنون الحضارة فى أسمى صورها لا يمكن بلوغها إلا فى دولة المدينة، وهو فى اعتقاده هذا يتسلّط على تفكيره إيمان عميق بتفرُّد الإغريق فى المقدرة الإنسانية.

النمو والارتقاء فى الطبيعة

ينبع معنى الدولة وقيمتها من واقع كونها شركة فى جميع العلوم وجميع الفنون - كما قال إدموند بيرك (Burke) - وهذا القول نفسه هو قوام حجة أرسطو فى دحض دعوى الذين يذهبون إلى أن القانون والأخلاق ليسا إلا مسائل متعارفًا عليها. وهذه الحُجة كما يستخدمها أرسطو تمثل محاولة دقيقة لإعادة تعريف اصطلاح «الطبيعة»، بحيث يمكن أن يلائم هذا التعريف كل فرع من فروع العلوم، وبحيث يمكن جعله مبدأً عامًا فى *الفلسفة*. *فالقاعدة العملية التى يسترشد بها* فى البحث هى أن الأبسط والأكثر أولية فى الزمان، على حين أن الأتم الأكمل لا يظهر إلا بعد ذلك حين يأخذ النمو مجراه. على أن المرحلة المتأخرة أكثر

دلالة من المرحلة الأولى على حقيقة «طبيعة» الشىء ما هو. وقد أفاد أرسطو من استغلال هذه القاعدة على نطاق واسع فى دراساته البيولوجية. فالبذرة مثلاً لا تكشف عن طبيعتها إلا حين تنبت وينمو نباتها. والظروف الطبيعية كالتربة والحرارة والرطوبة ضرورية بلا مراء، ولكنها برغم توافقها بالنسبة لبذرتين مختلفتين - كبذرة البلوط وبذرة الخردل - فإن النباتين الناتجين يختلفان تمام الاختلاف. ويستخلص أرسطو من ذلك أن العلّة الفاعلة فى إيجاد هذا الاختلاف كامنة فى البذرتين، فكل نبات يحتوى على «طبيعة» خاصة به، وهذه الطبيعة تسفر عن نفسها عندما تتكشف بالتدريج فتصبح فى الظاهر ما كانت عليه البذرة فى الباطن. وينطبق كذلك هذا الضرب من التفسير عينه على نمو الجماعة، فهى فى صورتها البدائية كالأسرة، تتكشف عن طبيعتها الباطنة فى هيئة تقسيم العمل، أمّا فى صورها الأعلى فإنها تتبدى قادرة على إتاحة فرص النماء للملكات الأسمى، التى كانت خليقة أن تظل خامدة لو اقتصرت الجماعة على الأسرة فقط، ودون أن تفضل الجماعة فى أسمى صورها إشباع الحاجات البدائية. ويقول أرسطو إن الأسرة أسبق فى الزمان، ولكن الدولة أسبق «بالطبع» بمعنى أنها أكمل نمواً، ومن ثم فهى أفصح دلالة على ما هو كامل فى الجماعة، ولهذا السبب نفسه فإن الحياة فى الدولة تظهر ما هو كامن فى الطبيعة البشرية. ولم يكن فى مقدور أحد أن يتكهّن بإمكان وجود فنون الحضارة، ولو لم تتجاوز الحياة طور الاقتصار على التبادل اللازم لإشباع الحاجات البدائية.

فلفظ الطبيعة بالنسبة إلى المجتمع له فى استعمال أرسطو دلالتان. حقًا الناس اجتماعيون بالطبع لحاجة بعضهم إلى بعض. ويقوم المجتمع البدائى على حوافز متأصلة فى كل ضروب الحياة كالرغبة الجنسية وشهوة الطعام. وهذه الحوافز لا غنى عنها، ولكنها ليست من خواص الحياة الإنسانية وحدها؛ إذ لا تختلف كثيرًا فى الإنسان عنها فى الحيوانات الأدنى، وتتكشّف الطبيعة البشرية أكثر ما تتكشّف فى تطوُّر تلك القوى التى يختص بها الإنسان وحده. وإذا كانت الدولة هى الوسط الوحيد الذى يمكن لهذه القوى أن تنمو فيه، فالدولة شىء طبيعى على المعنى الذى قد يُقال من بعض الوجوه فى مقابل

الغريزة. فكما أنه من «الطبيعى» أن تنمو بذرة البلوط فتصبح شجرة البلوط، كذلك من الطبيعى أن تبسط الطبيعة البشرية قواها الأرقى فى الدولة. وليس معنى ذلك أن الرقى على هذا النحو فرض محتوم حدوثه؛ إذ إن عدم توافر الظروف الطبيعية المادية الملائمة يحول دون النماء فى كلتا الحالتين. والواقع أن أرسطو يعتقد أن الارتقاء الأعلى لا يحدث إلا فى حالة محدودة هى حالة دولة المدينة، وهو يعزو ذلك إلى أن الإغريق هم وحدهم دون سائر الناس أصحاب المواهب اللازمة لمثل هذا النمو. وعندما يتم هذا النمو فإنه ينبئ عن مدى ما تستطيع الطبيعة البشرية أن تحققه بقدر ما تنبئ شجرة البلوط، إذا أحسن ريّها وتغذيتها، عن حقيقة ما تنطوى عليه بذرة البلوط الجيدة. والدولة شىء طبيعى من حيث تضمنها إمكان حياة متحضّرة تمام التحضُّر، بيد أنها بحكم حاجتها فى النمو إلى ظروف مادية وغير ذلك من الظروف، فإنها تُصبح مسرحًا يتجلّى فيه فن رجل السياسة. ولن يخلق تطبيق العقل والإرادة الدولة، ولكنهما قد يوجهانها نحو كشف أكمل للإمكانيات الكامنة فيها.

ويُخيَّل إلى أرسطو أن مثل هذه النظرية فى الطبيعة - المستمدة من الدراسات البيولوجية والاجتماعية على السواء - تمدّه بأساس منطقى لعلم السياسة وفن السياسة اللذين توسع فى تصوّرهما. فالطبيعة فى قرارها نظام من الملكات أو القوى القادرة على النمو تتجه بحكم طبيعتها الباطنة صوب غايات متميّزة. وتتطلّب هذه القوى فى تكشفها ما يمكن أن يسمى مع التجاوز ظروفًا مادية، وليست هذه الظروف هى التى تنتج الغايات التى يتجه إليها النمو، ولكنها قد تساعد ذلك النمو إذا كانت مواتية، كما تعوقه إذا كانت معاكسة. ثم إن الحوادث والتغيرات التى تجرى باستمرار، هى عمليات للملاءمة تتحكم قوى النمو بوساطتها فيما يُتاح لها من ظروف مادية. وهذه العوامل الثلاثة التى يسميها أرسطو الصورة[١٠] والمادة والحركة، هى العناصر الأساسية المكوّنة للطبيعة؛ وهذه العناصر الثلاثة تهيئ للفنون مجالاً؛ إذ إن مشروعات الفنان، الداخلة فى نطاق بعض الحدود التى لا يسهل كشفها، يمكن أن تصلح كصور من الميسور أن توجه إليها المادة التى فى متناول اليد؛ وكذلك الأمر فى السياسة. فإن المشتغل بها لا يستطيع أن يفعل ما يحلو له، ولكنه يستطيع بحكمته أن

يتخيّر تلك السبل التى تنحو على أقل تقدير صوب ارتقاء النظم الاجتماعية والحياة الإنسانية، رقيًا أفضل وأقرب إلى الغاية المرجوّة. ولكى يستطيع السياسى تحقيق ذلك ينبغى له أن يُحسن فهم ما هو ممكن وما هو واقعى فى آن معًا. ويجب عليه أن يعرف ما هى إمكانيات النمو الموجودة فى المواقف التى يواجهها، وما هى الظروف المادية التى توفر لتلك القوى المثالية الوسائل التى تمكّنها من القيام برسالتها على أفضل وجه. ومن ثم جمعت بحوثه دائمًا بين غرضين، إذ يجب أن تكون تجريبية ووصفية. ذلك لأنه لا يستطيع أن يقرّر ما هى الوسائل الموجودة فى متناول يده، أو كيف تتطوّر هذه الوسائل حين تستعمل إذا هو لم يعرف الواقع (the actual) معرفة كافية. ولكن هذه البحوث ينبغى كذلك أن تتناول الهيئة المثالية للحقائق، إذ بغير ذلك لا يتسنّى للسياسى معرفة كيف ينبغى أن يستخدم وسائله بحيث تخرج من مادته خير ما تستطيعه.

إن تصوُّر أرسطو لعلم السياسة وفنها ليمثل لنا ذلك النهج من البحث الذى فتح آفاقًا واسعة أمام عبقريته الفكرية الناضجة. ولا مراء فى أن أرسطو من حيث الأصالة وجرأة التأليف النظرى لم يرتفع إلى مستوى أفلاطون، فإن المبادئ التى تقوم عليها فلسفة أرسطو إنما استقاها جميعًا من معلمه. أمّا من حيث قوة التنظيم العقلى، وبوجه خاص من حيث القدرة على النفاذ إلى إدراك المثل أو الاتجاهات الرئيسية فى خضم شاسع من التفصيلات المعقدة، فإنه لا يسمو على أفلاطون فحسب، بل إنه يُضاهى أى مفكر ظهر بعده فى تاريخ العلم. وإن تسخير أرسطو لهذه الموهبة فى دراساته الاجتماعية وفى علم البيولوجيا لتظهره لنا فى أوْجه، بعد أن حرّر نفسه إلى حد ما من أثر أفلاطون، وراح يشق لنفسه نهجًا فكريًا يلائم إبداعه الخاص. ولقد كان تطوُّر تفكيره فى هذا الاتجاه هو الذى حدا به إلى الإقلاع عما كان قد اعتزمه من استعارة أسلوب أفلاطون فى تخطيط دولة مثالية، وإلى توجيه بحوثه أولاً إلى التاريخ الدستورى، وثانيًا إلى النتائج العامة المتصلة بتكوين الدولة وتسييرها على هدى المشاهدات والتاريخ. لقد كان أرسطو مؤسس هذا المنهج الذى كان بصفة عامّة أحكم وأجدى ما وصلت إليه دراسة المسائل السياسية.

هوامش الفصل الخامس

(١) كتاب الأخلاق ١٠، ٩، ١١٨١ ب، ٢٠ (ترجمة روس).

(٢) ٣، ١٤، ١٢٨٥ أ.

(٣) ٤، ٥، ١٢٩٢ ب، ١١.

(٤) فى الأصل Organs أى أعضاء أو آلات، أى كالأعضاء الموجودة فى الكائن الحى والتى يؤدى كل منها وظيفة خاصة. (المترجم)

(٥) باليونانية Politeia، ويقول أرسطو إن القدماء أغفلوا هذا الدستور لندرته، وهو مزيج من الأوليجاركية والديمقراطية مع ميل إلى الديمقراطية. (المترجم)

(٦) السياسة - ٣، ٩، ١٢٨٠ ب، سطر ١٧.

(٧) ما بعد الطبيعة ٧، ٧، ١٠٣٢ أ - وانظر أفلاطون، والقوانين، ٧٠٩ جـ.

(٨) التعريف عند أرسطو إما أن يكون حدًا، وإما أن يكون رسمًا. والحد هو الذى يبلغ ماهية الشىء ويكون بالجنس والفصل. أما الرسم فأقل درجة ويعتمد على ذكر الخواص أو اللوازم.
ويبدأ العالم فى الاستقراء بأن يذكر خواص الشىء لتقريبه من الذهن. (المترجم)

(٩) السياسة، ١، ٢، ١٢٥٢ أ، سطر ٢٤.

(١٠) الصورة عند أرسطو Form تقابل المثال الأفلاطونى Idea الذى يعبر عنه المؤلف بلفظ نموذج type والفرق بين مثال أفلاطون وصورة أرسطو، أن المثال مفارق للمادة، والصورة داخلة فيها، والمثال أو الصورة يسميان باليونانية إيدوس Eidos. (المترجم)

مراجع مختارة

الفصل السادس

SELECTED BIBLIOGRAPHY

The Political Thought of Plato and Aristotle. By Ernest Barker. London, 1906. Chs 5-11.

The Politics of Aristotle. Eng. trans. By Ernest Barker. Oxford, 1946. Introduction.

"Aristotle's Conception of the State". By A. C. Bradley. In Hellenica, ed. by E. Abbott. 2nd ed. London, 1898.

Greek Thinkers: A History of Ancient Philosophy. By Theodor Gomperz. Vol. IV. Eng. trans. By G. G. Berry. New York, 1912. Book VI, chs. 26- 34.

Aristotle: Fundamentals of the History of his Development. By Werner Jaeger. Eng. trans. By Richard Robinson. Oxford, 1934. Ch. 10.

"The Philosophy of Aristotle and the Hellenic- Macedonion Policy". By Hans Kelsen. In Ethics, Vol. XLVII (1937- 38), p. 1.

The Politics of Aristotle. By W. L. Newman. 4 vols. Oxford, 1887- 1902. Vol. I, Introduction' Vol. II, Prefatory Essays.

Aristotle, By W. D. Ross 3rd ed. rev. London, 1937. Ch. 8.

Aristotle's Constitution of Athens. Ed. By Sir John Edwin Sandys. 2nd ed. rev. and enlarged. London, 1912. Introduction.

The Politics of Aristotle. Ed. By Franz Susemihl and R. D. Hicks. London, 1894. Introduction.

Aristotles und Athen. By Ulrich von Wilamowitz- Moellendorff. 2 vols. Berlin, 1893.

"Aristotle on Law". By Francis D. Wormuth. In Essays in Political Theory. Ed. By Milton R. Konvitz and Arthur E. Murphy. Ithaca, New York, 1948.

الفصل السابع
أفول دولة المدينة

انفردت فلسفة أفلاطون وأرسطو السياسية بخلوّها من أى أثر مباشر عمليًا كان أو نظريًا. والواقع أننا لو حكمنا على تلك الفلسفة على أساس الدور الذى لعبته فى القرنين التاليين لوفاة أرسطو، لما أمكن إلا أن نعدها فشلًا ذريعًا، وعلّة ذلك أن كلا الفيلسوفين قد شارك فى وضع تلك المثل العليا والمبادئ الخاصة بذلك الطراز من النظام السياسى الذى تناولاه، ألا وهو دولة المدينة بصورة أقرب إلى التمام والكمال مما كان يرجوه أى واحد من خلفائهما. الحق أنهما لم يتركا مزيدًا لمستزيد فى هذا الشأن. وليس معنى هذا قصر قيمة ما كتبه أفلاطون وأرسطو فيما يتعلّق بدولة المدينة، فإن الفرض الذى عمل أفلاطون على أساسه ـ وهو أن العلاقات البشرية يمكن أن تكون مادة للبحث العقلى وأن تخضع للتوجيه الحكيم ـ هذا الفرض لا يزال من الفروض التى لا يستغنى عنها علم اجتماعى أيًا كان نوعه. كما أنه لم يختف قط فى الفلسفة السياسية الأوروبية ما تضمنته نظرية أرسطو السياسية من أعم المبادئ الخلقية، وهى الإيمان بأنه ينبغى للدولة أن تكون رابطة بين مواطنين أحرار متساوين خلقيًا، وأن تحكم نفسها وفقًا للقانون، معتمدة على المحاجة والرضا أكثر من اعتمادها على القوة، وتوضح هذه الصفات الجليلة السبب فى أن المفكرين اللاحقين، بل من تعاقب بعدهم حتى اليوم، يرجعون دوامًا وتكرارًا إلى أفلاطون وأرسطو. وبالرغم من أن كثيرًا مما كتباه قد تكشف عن معان خالدة، فإنهما فى الحقيقة كانا يعتقدان أنه إنما كان يصدق على دولة المدينة، وعليها دون سواها. فلم يجل بخاطرهما أبدًا أن هذه المثل أو غيرها من المثل العليا السياسية يمكن أن

تتحقق فى أى طراز آخر من الجماعات المدنية. ولقد برّرت الحقائق الواقعة آنذاك هذا الافتراض؛ إذ كان يصعب تصوّر ظهور الفلسفة السياسية فى أية جماعة قائمة حينذاك، عدا المدن اليونانية.

ولا جدال فى أن أفلاطون وأرسطو كانا يدركان تمام الإدراك أن تلك المثل العليا التى كانا يعتقدان أنها متضمنة فى دولة المدينة لم تتحقق فى أية مدينة من المدن الإغريقية. ولولا أن الحاجة إلى النقد والتقويم كانت ماثلة فى ذهنيهما، ما حاولا تحليل المجتمع الذى عاشا فيه أو التمييز فيه بين أوجه الفساد وأوجه النجاح. ولكنهما وهما ينتقدان - وما أكثر ما كان نقدهما لاذعًا - كانا يعتقدان مع ذلك أن ملابسات الحياة الفاضلة قائمة إلى حد ما فى دولة المدينة. ومع أنهما كانا يقبلان عن طيبة خاطر تغيير بعض أساليبها، فلم يشكا أبدًا فى أن دولة المدينة كانت ترتكز إلى أساس سليم، وأنها كانت دون غيرها الأساس الأخلاقى الصالح لإقامة صور أسمى من الحضارة. ولهذا كان نقدهما مشربًا بروح الود الخالص. وقد كانا يتحدثان بلسان تلك الطبقة من اليونانيين التى أرضتها الحياة فى دولة المدينة، ولو لم تبلغ حد الكمال بحال. ومن سوء الحظ أن كلا المفكرين - دون أن يتعمّدا التحدُّث بلسان طبقة ما - قد انساقا إلى إبراز رعوية الفرد للدولة وجعلها ميزة أكثر ظهورًا، فأصبحت بالتالى امتيازًا لمن تؤهلهم ثروتهم وفراغهم للتمتع بنعيم الوظائف السياسية. وكلما ازداد أفلاطون وأرسطو تعمّقًا فى الكشف عن المفهوم الخلقى الذى تقوم عليه دولة المدينة، ازداد اضطرارهما إلى استنتاج أن هذا المفهوم لا وجود له إلا بالنسبة لقلة من الناس، لا بالنسبة لجمهور الصنّاع والفلاحين والأجراء، كما كانت تتصوّر ديمقراطية عصر بركليس، وهذا بذاته يوحى بتلك الحقيقة، وهى أن غير هؤلاء ممن كانوا دونهم صوتًا أو مقامًا ربما كانوا يرون فى دولة المدينة شكلاً من أشكال الجماعة لا يحتاج إلى التحسين بل إلى الإبدال، وربما عدوها على الأقل شيئًا خليقًا بإهمال أولئك الذين يسعون إلى حياة طيبة. ومثل هذا النقد أو الاحتجاج، أو الاستخفاف على الأقل، كان موجودًا بالفعل، ولو على وجه غامض نوعًا ما، فى عصر أفلاطون وأرسطو. ولكن الظروف التاريخية جعلت الزمن

الذى جاء فى أعقاب ذلك العصر أكثر تأييدًا لذلك النقد منه لتلك النظريات الجليلة التى صدرت عن المفكّرين العظيمين، وهذا هو سر الأفول المؤقت لفلسفتهما السياسية بعد موت أرسطو. فلما أصبحت دولة المدينة فى ذمة التاريخ، ولم يعد بعد فى الاستطاعة تصوير القيم السياسية على أنها ممكنة التحقيق وحدها، أصبح فى إمكان الناس الرجوع إلى كتب «الجمهورية» و«القوانين» و«السياسة» للإفادة مما فيها من معين لا ينضب من الخصب.

على أن الصورة العامة لتلك الفلسفات المختلفة القائمة على الاحتجاج أو الاستخفاف، وما كان لها من دلالة عجيبة خلال القرنين الرابع والثالث قبل الميلاد، لا يمكن إدراكها إلا بأن نضع نصب أعيننا ذلك الفرض الأخلاقى الذى افترضه أفلاطون وأرسطو، وصدرت عنه جميع كتاباتهما عن الدولة، وهو افتراض أن الحياة الفاضلة تتضمن المشاركة فى حياة الدولة. وهذا هو الذى مكّن أفلاطون من أن يبدأ بالقول بأن الدولة فى أصلها تقسيم للعمل يستطيع بمقتضاه ذوو الكفايات المتباينة من الناس أن يشبعوا حاجاتهم بطريق التبادل فيما بينهم، كل ما فى الأمر أن هذه الفكرة الأفلاطونية أصبحت أكمل فى تحليل أرسطو للجماعة. وقد حمل هذا الافتراض كلا الرجلين على اعتبار هذه المشاركة أهم أخلاقيًا من كل من الواجبات والحقوق، وجعلهما يريان رعوية الفرد للدولة على أنها مساهمة فى الحياة العامة. ومن هذه الوجهة من النظر تصبح الرعوية فى ذروة الفضائل الإنسانية، أو على الأقل تبلغها إذا ما بلغت المدينة والطبيعة البشرية أوجّ نضجهما. ويتمثّل فى هذا الافتراض لُب العبقرية الموجودة فى المبادئ الأخلاقية والسياسية لدولة المدينة. ولهذا السبب كان جوهر الاحتجاج هو نكران هذا الافتراض. فالافتراض بأن الرجل لكى يحيا حياة طيبة يتعيّن عليه أن يحيا خارج دولة المدينة، أو يلزمه إن كان لا بد له من البقاء فيها ألا يكون منها بأى حال، هذا الافتراض يقيم ميزانًا للقيم ليس غريبًا على ما ارتآه أفلاطون وأرسطو فحسب، بل يناقضه من أساسه. ولو قلت بأن الرجل العاقل يجب أن يتجنّب السياسة جهد الطاقة، أو أن عليه ألا يضطلع راضيًا بمسئوليات الوظائف العامة، أو أن يشرف بتقلدها، بل يخلق به أن يتحاشى هذا

وذاك على أنهما من بواعث القلق دون جدوى فكأنك قلت إن أفلاطون وأرسطو قد شيّدا فكرة خاطئة كل الخطأ عن الحكمة والخير؛ إذ إن مثل هذا الخير شيء خاص يحصل عليه الإنسان أو يفقده في داخل نفسه وبنفسه، وبذلك لا يكون شيئًا يتطلّب حياة مشتركة. وبهذا يصبح الاستكفاء الذاتى، الذى عدّه أفلاطون وأرسطو من خصائص الدولة، خاصة من خصائص الفرد البشرى، ويصبح الخير شيئًا غير مرهون حتمًا بدولة المدينة، هو الخير الذى يتحقق فى العزلة والاعتكاف. وقد كان نمو هذا النوع من النظريات الأخلاقية إيذانًا بأفول دولة المدينة.

وإن موقف أفلاطون وأرسطو من هذه الأخلاق الاعتزالية له مغزاه. فقد كانا يعلمان بوجودها، ولكنهما ما كان ليستطيعا أن يأخذاها مأخذ الجد. والمرجح أن الذى كتبه أفلاطون فى «الجمهورية»[1] إنما كان سخرية من أسلوب الكلبيين (Cynics) فى الحياة فى «مدينة الخنازير»، حيث يصوّرهم ذلك الفصل، وقد اقتصروا على أبسط وأخشن الحاجات الضرورية[2]. ومما يقارب اليقين أن هناك نكتة لاذعة فى طيات ما لاحظه أرسطو من أن الرجل الذى يستطيع أن يحيا بغير الدولة إمّا أن يكون بهيمة أو إلهًا؛ فالأخلاقى الذى يتخذ الاستكفاء الذاتى مثلاً أعلى للفرد إنما يدعى صفات الآلهة، ولكنه فى أكبر الظن يحيا حياة البهيمة. ولم يوازن أرسطو بين المزايا النسبية لحياة السياسى وحياة الفيلسوف إلا فى مقدمته للدولة المثالية. وهنا مع ذلك لم يناقش الأمر مناقشة حقيقية، بل قدر فقط أن «السعادة هى العمل»، وأن «مَن لا يعمل شيئًا لا يستطيع أن يُحسن صُنعًا»[3]. والغالب أنه إنما كان يفكّر فى الكلبيين، وليس ببعيد، كما يرى «ييجر» (Jaeger) أن بعض تلاميذ أفلاطون قد توسّعوا فى مثال حياة التأمُّل، معتمدين على إشارة أفلاطون نفسه القائلة بأن الفيلسوف ربما وجب إجباره على العودة إلى الكهف. وعلى كل حال فلا ريب فى أن «الأكاديمية» قد نحت هذا المنحى بعد جيل من ذلك العهد. وأمّا عند أرسطو فإن التعليق لم يعُدُ أن يكون غمزًا ساخرًا. فجماع مذهبه السياسى يفترض أن نشاط المواطن هو الخير الأكبر، ولم يعن قط بأن يحمل أية نظرة أخرى محمل الجد.

إلى جانب الافتراض النظرى القائل بأن لدولة المدينة وحدها غناء معنويًا، ففى فلسفة أفلاطون وأرسطو السياسية الاصطلاحية، كذلك افتراض عملى بالغ الأهمية، ولو أنه لسوء الحظ لم يكن صحيحًا فى الظروف التى كانت قائمة آنئذٍ. فإن النهوض بدولة المدينة، فى حدود القيود التى كان يفرضها ذلك الشكل من أشكال الحكومة، كان يقتضى التسليم بأن حكامها كانوا أحرارًا فى أعمالهم، قادرين بفضل تخيرهم أفضل سياسة على إصلاح عيوب الدولة الداخلية. وكان قبول أفلاطون وأرسطو التام لها، على أنها مؤسسة أخلاقية، دليلاً على أن أفقهم السياسى كان محدودًا بحدودها. وقد ترتب على ذلك أن أيًا منهما لم يفطن، كما كان ينبغى، إلى ذلك الدور الذى قامت به الشئون الخارجية حتى فى صميم الاقتصاد الداخلى لدولة المدينة. حقًا لقد انتقد أرسطو أفلاطون لذلك الإغفال[٤]. ولكن لا يمكن القول بأنه أتى فى ذلك بأحسن من سلفه. ولو كان أفلاطون وثيق الصلة بمقدونيا كما كان أرسطو، لما تعذّر عليه إدراك ذلك الشأن الكبير لسيرة الإسكندر الذى طبع العصر بطابعه. وقد يكون من الظريف أن نسأل هذا السؤال: ماذا كان يحدث لو خطر لأرسطو أن يفترض أن دولة المدينة لابد أن تندمج فى وحدة سياسية أكثر استكفاء، على النحو الذى امتصت فيه دولة المدينة من قبل الأسرة والقرية؟ ولكن هذا الفرض يعد فوق طاقة تصوره السياسى. والحقيقة مع ذلك هى أن مصير دولة المدينة لم يكن رهنًا بالحكمة التى تدبّر بها شئونها الداخلية، بل بالعلاقات المتشابكة بينها وبين سائر العالم اليونانى، وبعلاقات اليونان بآسيا من الشرق وبقرطاجنة وإيطاليا من الغرب. وهكذا كان من الخطأ افتراض أن دولة المدينة كانت تستطيع اختيار أسلوب المعيشة فيها، بقطع النظر عن الحدود التى فرضتها عليها هذه العلاقات الخارجية. وقد يرثى أفلاطون وأرسطو ـ كما فعل كثيرون غيرهما من أذكياء الإغريق ـ ما ساد علاقات المدن الإغريقية من حب التوسُّع والعدوان؛ ولكن هذه العيوب ـ كما أثبتت الحوادث ـ كان لا يمكن استئصالها ما دامت المدن محافظة على استقلالها.

على السواء. وقد جعل جورجياس الليونتينى هذه الدعوة موضوع خطبته فى الألعاب الأولمبية، وفعل هذا أيضًا ليسياس بعد ذلك بقليل سنة ٣٨٨ قبل الميلاد. وحث إيزقراط على الوحدة، وعاش حتى رأى فى فيليب المقدونى، كما كان يعتقد، مبعوث العناية الإلهية الذى قد يستطيع أن يحققها. ومع ذلك فإن معاهدة أنتالكيداس Antalcidas (سنة ٣٨٧ ـ سنة ٣٨٦ قبل الميلاد) أقرّت سيطرة فارس على العالم اليونانى فى شئون الحرب والسلم، واستمر سلطان الفرس حتى انتقل إلى يدى فيليب بإنشاء حلف كورنثة. وبعد ذلك بقرنين آلت الرقابة على بلاد الإغريق إلى روما التى اتسع سلطانها. وعلى ذلك مُنيت دولة المدينة فى الشئون الخارجية بالفشل الدائم، وبصورة متفاوتة الوضوح منذ بواكير القرن الرابع قبل الميلاد. وحتى لو نجح الاتحاد المذكور فى إرساء الصلات بين المدن ذاتها، فإنه كان يتبقى عليها أن تتدبّر الأمر مع تلك القوى السياسية العظيمة التى كانت تحيط بالعالم اليونانى من الشرق والشمال والغرب، وهو أمر كان يعجزها إعجازًا شديدًا.

على أن إخفاق المدن الإغريقية دون إرساء صلاتها فيما بينها لم يقتصر على فرع خاص من الإدارة، فلم يكن من الممكن حقًا الفصل بين الشئون الخارجية والشئون الداخلية فى دولة المدينة، لأن المصالح الطبيعية فى السياسة الداخلية ـ وهى حينذاك مصالح أوليجاركية ومصالح ديمقراطية ـ كانت متشابهة فى مختلف المدن وكانت لها بذلك قضية واحدة مشتركة. ولم يكن أى طراز هام من الحكم المحلى ليستطيع تجاهل الصلات السياسية والاقتصادية التى كانت تربط المدن. ويصدق هذا القول على تدخل مقدونيا، كما يصدق على صلات المدن بعضها ببعض. وقد جنحت مصالح أصحاب الثروة بصفة عامة إلى جانب مقدونيا، وهذا من الأسباب الهامة فى ميل الطبقات الأكثر رغدًا إلى النظر بعين الرضا إلى إشراق حكم فيليب. ولأسباب لا تخفى كانت مصالح الديمقراطيين أشد تعلّقًا بالوطن المحلى. ويبدو لنا هذا الاشتباك المستعصى نقده بين السياسة الخارجية والداخلية بصورة رائعة فى المعاهدات بين الإسكندر وبين مدن حلف كورنثة. فإنه بالإضافة إلى رقابة الشئون الخارجية قد عهد إلى

وقد استمرت دول المدن موجودة بالطبع، ولبث كثير منها أمدًا طويلاً تراقب شئونها المحلية بوساطة الهيئات الحاكمة القديمة. وليس من الممكن وضع حكم عام ينظم جميع درجات الرقابة وأنواعها الموجودة على هذه الهيئات فى العصر الهلينى. ولكن لن يستطيع الناقد الحصيف المرح أن يستشعر الجد المحض، بحيث يفترض أن وظائف أولئك الحكام كانت سُلَّمًا لمستقبل فى الحياة له قيمة كبيرة. وقد يكون رأى الناقد على عكس ذلك لمجرّد التفكير فى حقيقة أخرى، هى أن حكومة المدينة لم تكن من الأهمية بالقدر الذى تخيّله الناس، وأن الجانب الأكبر من حياة أية مدينة لم يكن بيدها، وأن أعظم عباقرة السياسة لم يكن يجرؤ على الأمل فى تحقيق شىء يُذكر فى هذا الشأن. ومؤدى ذلك أن يسلم الإنسان بالفشل، ويشعر بخيبة الأمل وبالميل إلى العزلة والانطواء، وأن يخلق لنفسه حياة خاصة يقل فيها شأن الصالح العام أو ينعدم كلية، وبهذا يُصبح اتخاذ الوظائف العامة، كنهج فى الحياة، أمرًا لا يكترث به الموظفون، بل ربما كان ذلك من قبيل سوء الطالع. ولعل خير من أبرز وجهة النظر هذه هم الأبيقوريون أو الشكاك، ومن جهة أخرى، كان هنالك إنكار جديد لدولة المدينة ولفضائلها، مردّه نجاح فئة البؤساء والمعدمين فى أن يجعلوا لأنفسهم صوتًا مسموعًا. فربما كان الاعتزال هنا مصحوبًا بشىء من الاحتجاج، أو بتوكيد للجانب الآخر فى النظام الاجتماعى القائم حينذاك. وقد يعجز مثل هذا الاحتجاج عن وضع حد أعلى مناسب لطبيعته فينحو عندئذ نحو التطرُّف، فيرتمى فى أحضان الخيال أو يصل إلى حد الخيال، وهذا هو ما تمثله على أحسن نحو مدرسة الكلبيين.

وتتميّز جميع هذه المدارس ـ كما سبق القول ـ بأنها لم تنسج على منوال أفلاطون وأرسطو، وترجع أهميتها إلى أنها تفرّعت إلى اتجاهات جديدة، وابتدعت طرائف للفكر كانت محل عناية الأزمان التالية، ولهذا السبب نراها من بعض الوجوه لم تبلغ من الكمال إلا مستوى أقل مما بلغته كتابات المفكرين العظيمين عن دولة المدينة. فلم تتح لأى مؤلف فى هذه المذاهب عبقرية أفلاطون السامية، ولا إحاطة أرسطو النادرة بتاريخ المدن السياسية ونظام

حكوماتها. فأهمية هذه المذاهب - كما قلنا - تنحصر فيما جاءت به من وجهة نظر جديدة، وأنها أثارت مسائل متعلقة بالمبادئ الأولى، وأنها فتحت الباب من جديد لإعادة تقريرها فى ظروف جد مختلفة عن تلك التى واجهها أفلاطون وأرسطو. ونحن إذا نظرنا بعين الود إلى فشل دولة المدينة أمكن تفسير هذا الفشل على أنه كارثة خلقية فادحة، على الأقل، بالنسبة إلى تلك الطبقات التى كان تأثيرها فيها بالغًا. وكان معنى هذا الفشل يجاوز إلى أبعد مدى معنى اختتام حياة سياسية فى عصر كل ما فيه من معايير القيم شىء خاص وشخصى إلى حد بعيد. فلقد حمل ذلك الفشل الناس على أن يخلقوا لأول مرة مثلاً عليا للأخلاق الشخصية وللسعادة الخاصة، وذلك على نحو لم يكن يرى فيه اليونانى الذى عرك المبادئ المثالية لدولة المدينة إلا انحرافًا أو جمودًا. وربما نلاحظ ذلك فى ازدهار عدد كبير من الجمعيات الخاصة ذات الأغراض الدينية والاجتماعية، مما لم يجد العصر الكلاسيكى حاجة إليه، وهذه ظاهرة مميِّزة للعصر الهلينى[٧]. ومن البيِّن أن هذه الجمعيات كانت محاولة للتعويض عن الميول الاجتماعية التى أغفلت دون إشباع بسبب انصراف المدينة عن مكان فى المقام الأول من الأهمية. وظلّت تلك القيم التى تضفيها رعوية الدولة فى نظر أفلاطون وأرسطو مرضية فى أساسها، على الأقل كانت قادرة على أن تكون كذلك، فى حين بدا ذلك خاطئًا لدى قلة من معاصريهما، ولدى عدد متزايد من أتباعهما. وقد أدى ذلك الاختلاف الكبير فى وجهة النظر إلى ضرورة تحوُّل الناس فى ذلك الوقت عن تلك الفلسفة السياسية التى خلفاها.

وقد انبعثت جميع المدارس القائلة بفكرة الاستكفاء الذاتى الفردى عن تعاليم سقراط مباشرة، ويستحيل بيان نصيب كل من هذه الادعاءات من الصحة، وربما كان من خلفوا سقراط من التابعين بعد انصرام الجيل الذى عرفه شخصيًا لم يدركوا عن ذلك أكثر مما ندركه اليوم. فقد أصبح سقراط وظل أقرب ما يكون إلى الخرافة. ذلك الحكيم المثالى والفيلسوف البطل الذى اتخذت جميع المذاهب منه مثلاً يحتذى ونموذجًا لتعاليمها. ومع هذا عادت المعضلة الفلسفية بالتأكيد من أحد وجوهها إلى الوضع الذى كانت عليه قبل أفلاطون، فعدنا إلى

الموضوع القديم الخاص بمعنى الطبيعة وعلاقتها بقواعد السلوك العُرفية الاتفاقية. وقد صدق ذلك بالطبع على الجيل الذى عاش فيه أفلاطون، حيث كان كل إنسان يبدأ من حيث انتهى سقراط، كما صدق أيضًا فيما بعد، على أولئك الذين لم يستطيعوا قبول تلك الحلول البارعة التى قال بها أفلاطون وأرسطو. وكلما زاد الشك فى أن دولة المدينة تهيئ حقًا الظروف التى يمكن بها وجود حياة متمدّنة، ازدادت ضرورة العودة إلى تمحيص السؤال السابق ألا وهو: «ما هى العناصر الجوهرية والدائمة فى الطبيعة البشرية التى يمكن أن تتولّد عنها نظرية فى الحياة الفاضلة؟» ولهذا عادت إلى الظهور تلك النظريات التى عرضها أفلاطون ثم رفضها.

وكما سبق القول، وجدت فى هذا الصدد صورتان رئيسيتان من الفلسفة السياسية جديرتان بالبحث. وقد فصلت إحداهما بإسهاب المدرسة الأبيقورية برغم أن الفوارق بين الأبيقوريين والشكاك لم تكن كبيرة الأهمية من حيث إنكار نظرياتهما السياسية. وأمّا الطراز الثانى فكان تلك الفلسفة السياسية التى اختلفت كل الاختلاف عن الأولى، وهى فلسفة مدرسة الكلبيين. ومن الأنسب أن نتناول هذين النوعين من النظريات بالبحث على هذا الترتيب.

الأبيقوريون

استهدف المذهب الأبيقورى[8] بعبارة عامة نفس ما استهدفته كل فلسفة خلقية تالية لعصر أرسطو، وهو أن تخلق فى تلاميذها صفة الاستكفاء الذاتى الفردى. وفى سبيل ذلك كانت تلقنهم أن الحياة الفاضلة تقوم على التمتّع باللذة، ولكنها فسّرت ذلك بطريق سلبى. فالسعادة تقوم بالفعل على اجتناب كل ألم وهمّ وقلق. وكانت لذات الصداقة الروحية التى سعى أبيقور إلى تحقيقها بين تلاميذه، هى تلك التى يتكوّن منها الجانب الإيجابى من مذهبه فى السعادة، وقد تطلب ذلك الانعزال عن مشاغل الحياة العامة التى لا جدوى منها. وعلى ذلك لم يكن للرجل الحكيم دخل بالشئون السياسية ما لم ترغمه الظروف على ذلك. وكان الأساس الفلسفى لهذه المذاهب نظامًا مستفيضًا من المادية اقتبس من الفلسفة

السابقة عهدًا، ويلوح أن اختيار هذا النظام لم يكن راجعًا إلى الوثوق من صحته بقدر رجوعه إلى العزاء الذى كان يعتقد أنه كفيل بتحقيقه. ويرجع السّر فى قدرته على كفالة الطمأنينة إلى أن الأبيقوريين قد أدرجوا غوامض الديانة والقصاص السماوى ونزوات الآلهة والأرواح ضمن أكثر المسائل التى يتوارثها الناس جدية. وربما يكون من المؤكد عندهم أن الآلهة لا تحفل بالناس، وأنها لا تدخّل فى مجرى حياتهم بخير أو شر، وهذا فى الواقع هو أكثر أجزاء المذهب الأبيقورى جرأة. وقد كانت هذه المدرسة نقدًا لاذعًا لكل صنوف العادات والعقائد الخرافية مثل العرافة والتنجيم - وكان ذلك فى الحقيقة شرًا كبيرًا - وكانت صحيفتها فى هذا المجال مُشرفة على عكس مدرسة الرواقيين التى كانت دائمًا على استعداد عظيم لتلمُّس ظلال من الحقيقة فى عقائد شائعة كان من الجلى عدم صحتها.

وعلى ذلك فإنهم عندما كانوا ينظرون إلى العالم بأسره كانوا يقصدون بالطبيعة العلوم الطبيعية، أى الذرات التى منها تتكوّن الأشياء. وعندما كانوا ينظرون إلى الإنسان كانوا يقصدون بالطبيعة المصلحة الشخصية أو رغبة كل إنسان فى سعادته الفردية الخاصة. وكل ما عدا ذلك من تنظيم لأفعال البشر يدخل فى نطاق العُرف ويكون بالتالى لا معنى له فى نظر الحكيم، اللهم إلا إذا كانت القاعدة العُرفية تحقق سعادة لا تتحقّق للناس بدونها. فليست هناك إذن فضائل خلقية ذاتية، ولا قيمة ذاتية من أى نوع سوى السعادة. وفى ذلك يقولون:

«العدل المطلق لم يوجد قط، وإنما وجد تعارف يتولّد عن الاختلاط المتبادل فى إقليم ما، وبين آونة وأخرى يحول دون إيقاع الأذى أو احتماله»[٩].

والدليل على بطلان القيم الذاتية هو تباين القواعد والتطبيقات الخلقية التى سادت فى أزمنة وأماكن مختلفة، وهو دليل استغله فى الأصل جماعة من السفسطائيين، ولاحظه أفلاطون وتعمّد رفضه فى مناقشة موضوع العدالة فى «الجمهورية». وقد تناوله بالتفصيل فى تاريخ لاحق المتشكّك كارنيادس (Car-neades) واستعمله ضد الرواقيين[١٠]. والنقطة الحيوية فى هذا الدليل هى فكرة أن الخير شعور يستمتع به الإنسان بينه وبين نفسه، وأن التنظيمات الاجتماعية

إنما تبرر - إذا أمكن تبريرها - بشيء واحد هو أنها مناط تحقيق أكبر قدر ممكن من الخير الخاص.

وعلى ذلك لا تنشأ الدول إلا لتوفير الطمأنينة، وبخاصة من عدوان الغير، فالناس جميعًا أنانيون، ولا يسعون إلا إلى ما فيهم خيرهم الخاص. ولكن هذه الطريقة تجعل خير كل فرد مهددًا بأفعال الآخرين الصادرين عن هذه الأنانية نفسها، وبناء على ذلك يبرم الناس اتفاقًا ضمنيًا لا يلحق أحدهم بمقتضاه ضررًا بالآخر ولا يصيبه ضرر منه. ولا ريب في أفضل حياة هي تلك التي تقوم على تجنُّب الإنسان الظُلم دون أن يصيبه منه أذى، وأكثر من ذلك شرًا أن يحتمل المرء عبء الظلم دون أن يكون قادرًا على فعله؛ ولكن لما كان الأمر الأول مستحيلاً، وكان الوجه الثاني فوق الطاقة، فإن الناس يعمدون إلى توفيق عملي يحترم الإنسان بمقتضاه حقوق غيره، لكي يحصل منهم على مثل هذا الاحترام لحقوقه. وعلى هذا النحو تظهر الدولة والقانون كتعاقد يسهل التعامل بين الناس. وإذا انتفى وجود مثل هذا العقد انتفى وجود العدالة. فالقانون والحكومات إنما يقومان من أجل الأمن المتبادل، ولا أثر لهما إلا لأن العقوبات التي يقرّرها القانون تجعل الظلم غير مربح. فالحكيم يلتزم العدل لأن ثمرة الظلم لا تعدل المخاطرة بالانكشاف والعقاب، فالأخلاقية تساوي المصلحة.

يستتبع ذلك بالطبع أن ما يراه الناس من السلوك حقًا وعدلاً يختلف باختلاف الظروف والزمان والمكان. وفي ذلك تقول الحكمة الذهبية:

«كل ما يبثت من القانون المتواضع عليه أنه نافع في الحاجات الناتجة من التعامل المتبادل فهو بطبيعته عدل، سواء أكان عامًا جميع الناس أم لا، وإذا ما وضع أي قانون ولم يثبت أنه صالح للانتفاع به في التعامل المتبادل، فإنه إذن لم يعد عادلاً. وإذا كانت المنفعة التي يقررها القانون تتطوّر مع فكرة العدالة إلى حين فقط، فإن هذا القانون مع ذلك يكون في ذلك الحين عدلاً، ما دمنا لا نعني بالعبارات الجوفاء، بل ننظر إلى الحقائق من أفق أوسع»[(١١)].

ولا شك في أن العدالة على وجه العموم واحدة بين الناس جميعًا، لأن الطبيعة

البشرية واحدة حيثما كانت، ولكنه يسهل مع هذا أن نجد نظرية المنفعة على الأقل فى تطبيقها تختلف فى كثير أو قليل تبعًا لنوع الحياة التى يعيشها الناس، فما هو خطأ عند بعض الشعوب قد يكون صوابًا عند غيرها. ولأسباب مشابهة قد يكون قانون ما عدلاً فى أصله، لأنه كان ييسر التعامل الإنسانى، ثم يصبح خاطئًا إذا تغيّرت الظروف. وعلى كل حال فإن مناط الحكم على القوانين والنُظم السياسية هو المصلحة وحدها. فما دامت القوانين والنُظم السياسية تشبع الحاجة إلى الأمن، وتجعل التعامل المتبادل أكثر سلامة وأسهل منالاً، فهى عادلة بالمعنى الوحيد الذى يمكن فهمه من هذه الكلمة. وبذلك لم يكن من غير الطبيعى أن يميل الأبيقوريون بصفة عامة - وهم الذين لا يعيرون أشكال الحكومة إلا أقل اهتمام - إلى تفضيل الحكومة الفردية باعتبارها أقوى الحكومات وأكثرها من أجل ذلك أمنًا. ولا شك أن هؤلاء الأبيقوريين كانوا منحدرين فى الأغلب من بين طبقات الملاك الذين لم يعد الأمن بالنسبة لهم خيرًا سياسيًا كبيرًا.

وكانت فلسفة الأبيقوريين الاجتماعية تستند إلى نظرية مؤثرة حقًا عن أصل المنظمات الإنسانية وتطوّرها على مبادئ مادية بحتة. وقد سجل ذلك الكتاب الخامس من قصيدة لوكريتيوس فى الأمور الطبيعية، ولكن من المفروض أنها نشأت مع أبيقور. وجميع صور الحياة الاجتماعية بما فيها من هيئات سياسية واجتماعية وفنون وعلوم، وبالاختصار كل الثقافة الإنسانية، قد ظهرت إلى الوجود دون تدخُّل أى عقل سوى عقل الإنسان. والكائنات الحية ذاتها ناتجة عن أسباب طبيعية محض. وقد استعار أبيقور من أنباذقليس نظريته التى تذكر بصفة عامة جدًا بالرأى الحديث فى مسألة الانتخاب الطبيعى. فليس الإنسان مجبولاً على الميل إلى الجماعة، وليس فيه حافز إلا سعيه الذى لا يهدأ لتحقيق السعادة الفردية. وكان فى بداية الأمر يعيش هائمًا وحيدًا يتلمس المأوى فى الكهوف ويكافح لوقاية نفسه من الوحوش. وكان اكتشاف النار - عرضًا - أول خطوة نحو المدنية، ثم تعلم الإنسان بالتدريج أن يتخذ لنفسه مأوى فى الأكواخ وأن يدثر جسمه بالجلود. ونشأت اللغة من الصيحات التى كان يعبِّر بها غريزيًا عن انفعالاته. وأفضت التجارب والتوفيق العقلى، الذى قد يزيد أو ينقص، بين

الأعمال وظروف الطبيعة على مرّ الزمان، إلى إنتاج مختلف الفنون النافعة، وإلى ظهور النظم والقوانين للجماعة المنظمة. فالمدينة فى جملتها وليدة قوى الإنسان الطبيعية العاملة فى نطاق الظروف التى هيأتها البيئة الطبيعية. أمّا الاعتقاد فى الآلهة فإنه ناجم عن الأحلام، ويرجع ظهور الحكمة إلى التحقق من أن الآلهة لا تتدخل فى شئون البشر.

ولم يتيسّر استقصاء جميع الاحتمالات الممكنة لمثل هذه النظرية الخاصة بالتطوُّر الاجتماعى، ولمثل هذه الفلسفة السياسية القائمة على الأنانية الخالصة والتعاقد، إلا فى العهود الحديثة، عندما بُعِث من جديد، حتى لتشبه فلسفة هوبس السياسية الأبيقورية شبهًا عجيبًا، من جهة المادية التى تقوم عليها، وإرجاعها جميع الدوافع الإنسانية إلى المصلحة الشخصية، وإقامتها الدولة على أساس الحاجة إلى الأمن. وكان تيار الفكر فى العالم القديم مضادًا لأكثر عناصر هذه الفلسفة حيوية وهو مهاجمتها للدين والخرافات، لأن شأن الدين بين المصالح الإنسانية كان يتزايد باطراد. ومع ذلك فالحقيقة أن الأبيقورية كانت فى الجملة فلسفة هروب. وكان اتهامها بالشهوانية الذى خلع على اسمها معنى سيئًا، اتهامًا لا يقوم فى الأغلب على أساس. ولكن من المحتمل أنها كانت تميل إلى احتضان نوع من النزعة الفنية الباردة التى عجزت عن التأثير، أو لم ترغب فى التأثير فى مجرى الشئون البشرية. وكانت الأبيقورية بالنسبة إلى الأفراد مصدر سلام وعزاء، ولكنها فى زمانها لم تفعل شيئًا بالنسبة إلى تقدم الآراء السياسية.

الكلبيون

ربما كان الكلبيون هم أيضًا يعتنقون سياسة التهرُّب ولكن على نحو جد مختلف. وقد فاقوا كل مدرسة أخرى فى الاعتراض على دولة المدينة، وعلى تقسيم الطبقات الاجتماعية الذى كانت ترتكز عليه، وكان تهرّبهم متمثلاً فى هجرهم كل ما اعتاد الناس أن يسمّوه خيرات الحياة، وفى إزالة جميع الفوارق الاجتماعية، وفى إطراح مباهج الأوضاع الاجتماعية، بل فى إطراح آدابها أحيانًا.

ويبدو أنهم انحدروا من صفوف الأجانب والمنفيين، أى ممن كانوا خارج نطاق رعوية الدولة. فقد كانت والدة مؤسس هذه المدرسة وهو أنتستينس من تراقيا، وكان أشهر أتباعها ديوجينس السينوبى من المنفيين. ويبدو أن أبرز ممثل لها وهو كراتيس (Crates) قد نبذ ثروته لكى يحيا حياة فقر فلسفية كمتسوِّل جوّال ومعلم. وكانت زوجته هيبارخيا من أسرة طيبة، وكانت فى أول الأمر تلميذة له أخذت تصحبه فى تجواله. وكان الكلبيون - جماعة يكتنفها شىء من الغموض ولا يسودها أى نظام - من المعلمين المتجوِّلين والفلاسفة الشعبيين الذين اتخذوا حياة الفقر مذهبًا، وهم يذكروننا إلى حد ما بأولئك النساك المتسوِّلين فى العصور الوسطى. وكان معظم تعليمهم موجهًا إلى الفقراء، وكانوا يلقنونهم ازدراء جميع الأمور المتعارف عليها. وكثيرًا ما كانوا فى مسلكهم يؤذون شعور الناس بخشونة مظهرهم وغرابته. وبقدر ما تكشف للعالم القديم من مثل هذه الظاهرة فإنه يمكن أن يوصف الكلبيون بأنهم أقدم نموذج لفيلسوف الطبقة العاملة.

وكان الأساس الفلسفى لتعليمهم تلك النظرية القائلة بأن الحكيم ينبغى أن يبلغ كمال الاستكفاء الذاتى. وقد فهم الكلبيون من هذا أن ما هو من مكنون طاقته - ألا وهو فكره وصفاته - هو الضرورى للحياة الطيبة. وكل شىء سوى الصفات الأخلاقية أمر لا يكترث به. ويُعد الكلبى من الأمور التى لا يكترث بها الملكية والزواج والأسرة والرعوية والتعلم والسمعة الطيبة، وبالاختصار محامد الحياة المتمدِّنة، وما تعارف الناس عليه فيها. وهكذا كانت جميع الفوارق المعتادة فى حياة الإغريق الاجتماعية، محل نقد يذهب إلى حد إلغائها. فالغنى والفقير، والإغريقى والبربرى، والمواطن والأجنبى، والحر والعبد، والعريق والخسيس، كل أولئك سواسية لأنهم هبطوا جميعًا إلى المستوى المشترك من عدم الاكتراث. هذا وقد كانت المساواة عند الكلبيين مساواة العدم (Nihilism)، ولم تصبح هذه المدرسة قط سبيلاً إلى مذهب اجتماعى فى البر، أو فى العمل على تحسين الأحوال، بل كانت تميل دائمًا نحو النسك والتزمت، فلم يكن للفقر والرق فى نظرها أية نتيجة. حقًا إن الحر لم يكن خيرًا من العبد، ولكن لم تكن لهذا أو لذاك أية قيمة فى ذاته، وما كان الكلبى يسلم بأن العبودية شر أو أن

الحرية خير. ويظهر أنهم كانوا مدفوعين ببغض صميم للفوارق الاجتماعية التى شاعت فى العالم القديم، ولكن هذا البُغض حملهم على أن يولّوا ظهورهم إلى التفاوت بين الناس، وأن يلتمسوا فى الفلسفة طريقًا إلى عالم روحى لا يعتد فيه بالأحقاد. ولا تكاد تكون الكلبية فلسفة أقل فى الرفض من الأبيقورية، ولكنه كان رفض الزاهد والعدمى أكثر منه رفض عاشق الجمال.

النتيجة أن نظرية الكلبيين السياسية كانت الطوبيا (Utopia) (الدولة المثالية). وقد قيل إن كلا من أنتستينس وديوجينس ألّف كتابًا فى السياسة، ويبدو أن كلا منهما قد رسم نوعًا من الشيوعية المثالية، أو ربما من الفوضى، حيث تختفى الملكية والزواج والحكومة. ولم تكن المسألة كما رآها الكلبيون مسألة تمسّ حياة الأغلبية العظمى من الناس، لأن أكثر الناس من أية طبقة اجتماعية هم على كل حال بلهاء، والحياة الطيبة مقصورة على الحكماء وحدهم. ويصدق ذلك على الصورة الحقيقية للجماعة، فهى كذلك للحكيم وحده. والفلسفة تحل معتنقيها من قوانين المدينة وعُرفها، والحكيم موجود فى كل مكان، وليس فى أى مكان، فهو لا يفتقر إلى بيت أو وطن، ولا يحتاج إلى مدينة أو قانون، لأن الفضيلة التى عنده هى قانون له. والنظم جميعها مصطنعة على حدٍ سواء، وهى على السواء أو فى من نظر الفيلسوف، لأن جميع هذه الأشياء لا لزوم لها عند أولئك الذين بلغوا درجة الاستكفاء الذاتى. والدولة التى تقتصر فيها الرعوية على الحكمة هى وحدها الدولة الحقيقية، وليس لهذه الدولة مكان ولا قانون. فجميع الحكماء، حيثما كانوا، يؤلفون جماعة واحدة هى المدينة العالمية، والحكيم كما قال ديوجينس «عالمى»؛ أى رعية عالمية. وقد تضمّنت فكرة الرعوية العالمية هذه نتائج هامة، وكان لها تاريخ مميّز فى الرواقية، ولكن ذلك يرجع أساسًا إلى المعنى الإيجابى الذى خلعه عليها الرواقيون. أمّا ما أكده الكلبيون فكان الجانب السلبى منها، أى البدائية (Primitivism)، وإلغاء الروابط المدنية والاجتماعية، وإلغاء جميع القيود فيما عدا تلك التى تنبعث من شعور الحكيم بالواجب. وكان احتجاج الكلبيين على العُرف الاجتماعى مذهبًا من مذاهب الرجوع إلى الطبيعة، بكل ما تحمله هذه الكلمة من معنى عدمى.

ومُناط الأهمية العملية الرئيسية لمدرسة الكلبيين هو أنها كانت المعين الذى نبعَتْ منه الرواقية. غير أن الكلبيين يثيرون اهتمامًا ربما جاوز ما يستحقون من أهمية. وليس من السهل بعد حقبة تزيد على ألفى سنة الكشف عن أكثر العناصر غموضًا فى الفكر السياسى، تلك التى لم تكن متوافقة مع أعلى الطبقات صوتًا فى الدولة. وتدلّنا نشأة الفلسفة الكلبية وانتشارها على أننا، حتى إذا رجعنا إلى عهد سقراط، نجد فئة من الناس أرهقتهم أنظمة دولة المدينة، ولم يروا فيها، بأى حال من الأحوال، شيئًا يمكن أن يكون مثاليًّا. وقد أدى وجود أفلاطون وأرسطو فى الجانب المضاد، إلى الحد من رسالة هؤلاء القوم الذين تنبأوا فى بدء القرن الرابع بأفول دولة المدينة، وهو ما شاهده الناس قاطبة فى نهاية ذلك القرن.

هوامش الفصل السابع

(١) الجمهورية، ٣٧ د.

(٢) يصوّر سقراط المدينة البدائية بأنها تلك التى تقنع بإنتاج القمح والخمر والملابس والأحذية والمنازل، ويأكل الناس فيها الفول والخبز المصنوع من دقيق القمح، وينامون على الحصير وأوراق الشجر لا على الأسرة، فاعترض عليه جلوكون وهو يحاوره قائلاً: ولكنك يا سقراط تهيئ العيش لمدينة الخنازير، فوافقه سقراط وأخذ يُبيِّن كيف تكون المدينة المنعمة التى يجلس فيها الناس على الأرائك. (المترجم)

(٣) السياسة ٧، ٣، ١٣٢٥ أ، سطر ١٦.

(٤) السياسة، ٢، ٦، ١٢٦٥ أ، ٢٠.

(٥) W. S. Ferguson; Hellenistic Athens (1911) pp. I.

(٦) W. W. Tarn. Hellenistic Civilisation (1927) p. 104.

(٧) Tarn، المرجع السابق، صفحة ٨١.

(٨) أسس أبيقور المدرسة فى أثينا عام ٣٠٦، وبقيت عدة قرون إحدى المدارس الأثينية الأربع الكبرى، وقد اتصلت بسقراط عن طريق أرستيبوس.

(٩) حكم ذهبية، ٣٣ ـ انظر ر. د. هكس، الرواقيون والأبيقوريون ١٩١٠، ص ١٧٧.

(١٠) يستعرض شيشرون Cicero بالتفصيل حجة كارنيادس ـ الجمهورية، الكتاب الثالث ٥ ـ ٢٠.

(١١) الحكم الذهبية، ٣٧.

مراجع مختارة

الفصل السابع

SELECTED BIBLIOGRAPHY

The Greek Atomists and Epicurus: A Study. By Cyril Bailey. Oxford, 1928, Ch. 10.

Titi Lucreti Cari: De rerum natura. Ed. with Prolegomena, Critical Apparatus, and Commentary by Cyril Bailey. 3 vols. Oxford, 1947. Prolegomena, Section IV.

A History of Cynicism from Diogenes to the 6th Century A. D. By Donald R. Dudley. London, 1937.

Greek Thinkers: A History of Ancient Philosophy. By Theodor Comperz. Vol. II. Eng. trans. By G. G. Berry. New York, 1905. Book IV, ch 7.

Stoic and Epicurean. By R. D. Hicks. New York, 1910. Ch. 5.

Diogenes of Sinope: A study of Greek Cynicism. By Farrand Sayre. Baltimor, 1938.

Lucretius, Poet and Philosopher. By Edward E. Sikes. Cambridge, 1936.

The Stoics, Epicureans, and Sceptics. By Eduard Zeller. Eng. trans. By O. J. Reichel. London, 1880. Ch 20.